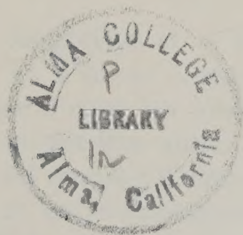
Irénikon



TOME XXIV

1951

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur.
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 1ª martii 1951.

Cum permissu Superiorum

IRÉNIKON

Tome XXIV. 1er trimestre 1951.

L'Église catholique et le Protestantisme scandinave.

Le P. Max Pribilla fit en 1933 une tournée de conférences en Suède. Il fut entre autres invité à prendre la parole à l'Université d'Upsal. Il a rendu compte de ses impressions et des expériences faites durant ce voyage dans un article où il notait que, sur bien des points, on peut constater un intérêt marqué pour le passé catholique de la Suède. Mais, ajoutait-il, « ce serait une grossière méprise que d'interpréter cet intérêt croissant pour le passé catholique comme une espèce de mouvement de conversion vers Rome. *Les conditions historiques, psychologiques et théologiques d'un tel mouvement font défaut* » [1]. C'est nous qui soulignons.

L'affirmation est catégorique et je la crois exacte. Le P. Pribilla a aussi, en d'autres occasions, exprimé cette pensée, que les rapports entre les confessions chrétiennes séparées constituent un problème autant moral que psychologique. C'est le cas, me semble-t-il, de tout ce qui concerne l'Église catholique et le protestantisme scandinave. Et l'intention de cet article est précisément de justifier cette assertion.

De graves et difficiles problèmes se posent à l'Église catholique dans les pays scandinaves. Je n'ai d'autre prétention

1. *Nach einer Vortragsreise durch Schweden*, publié par l'annuaire suédois *Kyrkohistorisk Årsskrift* en 1934.

que celle de présenter quelques réflexions sur les conditions de travail de l'Église catholique dans les pays nordiques. Ne disposant pas, pour les pays voisins, des mêmes informations de première main que pour mon propre pays, c'est à la Norvège que je préfère m'attacher principalement. Je crois cependant que dans les autres pays scandinaves la situation de l'Église est analogue à celle de la Norvège, et que les réflexions qui suivent gardent leur valeur si on les applique aussi à ces pays moyennant certaines nuances. Le titre exact de cet article pourrait donc être : Quelques réflexions sur les problèmes posés par l'activité de l'Église catholique en Scandinavie, d'après le cas particulier de la Norvège.

* * *

Voici maintenant plus de cent ans que l'Église catholique a repris son activité en Norvège, brusquement interrompue par la réforme. Durant cette période de plus d'un siècle, la foi catholique et la vie catholique ont été prêchées et reprêchées tant par la plume qu'oralement. On a vu se développer une littérature catholique faite soit d'ouvrages en norvégien, soit de traductions. Nous avons même la chance d'avoir une œuvre littéraire catholique qui prend rang parmi les chefs-d'œuvre de la langue norvégienne : Sigrid Undset, le plus grand écrivain norvégien d'aujourd'hui († 1949), était catholique. Journaux et revues exposent et défendent des positions catholiques. Il y a eu, voici une vingtaine d'années, un procès qui a fait couler beaucoup d'encre et qui portait sur la théologie morale catholique et la casuistique.

Malgré tous ces efforts le catholicisme ne rencontre guère de compréhension. Il se publie des livres qui donnent de l'Église catholique l'image la plus ridiculement déformée. Ces livres trouvent un public qui les prend au sérieux.

Un siècle d'activité catholique en Norvège n'a pas suffi à rendre de telles publications inconcevables. A ce fait on peut proposer bien des explications. Je suis enclin à croire que les protestants norvégiens d'aujourd'hui manquent purement et simplement de la possibilité psychologique de comprendre le catholicisme. Ce ne sont pas les solides et clairs exposés dogmatiques et théologiques de la foi catholique qui font défaut. S'il ne s'agissait que de corriger des méprises et des incompréhensions théoriques, il y a longtemps que le nécessaire serait fait. Mais l'incompréhension se situe, et pour une part au moins aussi grande, sur un autre plan. Il semble que ce soit la mentalité elle-même, chez les Norvégiens, et l'on peut dire en général chez les Scandinaves, qui est hors d'état de saisir l'argumentation catholique. La doctrine catholique peut bien sembler parfaitement cohérente logiquement, mais cette logique sonne faux aux oreilles nordiques. La doctrine catholique aux yeux des protestants scandinaves semble contredite par la vie et par l'histoire. Essayons de voir en quel sens.

Le protestantisme scandinave est principalement constitué par les vastes Églises luthériennes officielles. C'est en face de ces Églises qu'il nous faut avant tout nous placer lorsque nous traitons des rapports entre l'Église catholique et le protestantisme nordique. On compte qu'en Norvège environ quatre-vingt dix-sept pour cent de la population est inscrite à l'Église d'État. Cette Église se considère elle-même comme l'Église du Christ en Norvège. Elle ne date pas sa fondation de l'année 1537, date de l'introduction de la réforme luthérienne dans le pays, mais s'attribue une histoire longue de neuf siècles : elle ne ressent pas les événements de 1537 comme une rupture dans cette histoire. Avec Grundtvig elle rend grâce « pour tout ce que durant mille ans il a poussé dans nos champs de nourriture pour les âmes ».

Lorsqu'en 1937 Sigrid Undset publia son livre sur les saints norvégiens *Norske helgener*, le doyen Høyem écrivit dans sa recension : « L'auteur considère l'Église norvégienne après 1537 comme une *autre* Église que celle fondée par le roi Olav. Pour nous c'est la *même* Église. Il est vrai que nous avons pour une part d'autres coutumes et, dans une certaine mesure une autre conception de certains dogmes. Mais nous estimons qu'il n'y a pas eu un « changement de foi » en 1537, nous n'avons pas reçu une autre « religion ». L'Église norvégienne n'a cessé d'être depuis ses origines jusqu'aujourd'hui une Église chrétienne »[1].

L'Église d'État norvégienne se considère donc comme l'héritière de l'Église catholique en Norvège. Elle a fait siens les vieux sanctuaires édifiés à l'époque catholique. C'est elle qui a continué de conserver et de promouvoir le christianisme dans le pays. En prêchant et prenant soin des âmes, dans les écoles et au foyer, elle a contribué à donner au peuple norvégien religion et culture. On ne peut éluder le fait historique que la culture norvégienne s'est développée pour une part considérable au sein de l'Église nationale. Les chefs de file dans le domaine culturel au XIX[e] siècle ont tous été intimement liés à l'Église. Citons le presbytère d'Eidsvoll. Le curé-doyen, Nicolai Wergeland, fut l'un des hommes de premier plan lorsque la Norvège en 1814 se donna une constitution. Ses enfants, Henrik Wergeland et Camilla Collett, ont joué un rôle immense dans la vie sociale et culturelle. Nommons encore ce presbytère des provinces de l'ouest dont le curé, Michael Sars, était l'un des plus savants connaisseurs de la faune marine, à son époque et eut pour enfants deux savants de premier plan, l'historien Ernst Sars et le naturaliste Ossian Sars. Le poète Welhaven était le fils d'un pasteur, Bjørnson également. Jørgen Moe et Landstad étaient eux-mêmes

1. *Kirke og kultur*, 1937.

pasteurs. C'est ainsi que les presbytères ont été des centres de culture dans la Norvège du XIXe siècle.

En liaison avec Landstad on mentionnera naturellement Elias Blix. Ces deux compositeurs de cantiques évoquent ce que nous pourrions appeler le patrimoine norvégien de la poésie religieuse, — le recueil de Landstad. Ces cantiques sont la plus pure expression de la piété dans le cadre de l'Église d'État. On ne les chante pas seulement le dimanche à l'Église. On les chante à la maison, à l'école, dans les réunions, les assemblées. Ils sont le patrimoine du peuple norvégien. On insiste souvent sur le caractère de précision et de stabilité qui fait du latin, langue liturgique, un garant de la préservation des vérités de notre foi chrétienne. Les cantiques norvégiens ont joué un rôle analogue. On ne modifie pas facilement la forme d'un cantique d'une génération à l'autre.

En Norvège la foi est chantée encore aujourd'hui telle que l'ont chantée nos ancêtres. Et nul n'osera prétendre qu'un christianisme pauvre pouvait se donner un témoignage aussi riche de foi et de vie chrétiennes que le recueil de Landstad. Tant au point de vue national qu'au point de vue religieux ce serait à mon avis une perte, si l'Église catholique était hors d'état de s'assimiler au moins une partie de ce patrimoine.

Lorsque nous tentons de porter un jugement sur l'Église d'État norvégienne, nous devons enfin considérer que son influence n'est pas limitée à la Norvège. Elle a ses églises-filles en Amérique et en divers pays de mission tels que Madagascar et la Chine. Elle a dans tous les grands ports du monde des établissements destinés aux marins.

Il nous faut donc reconnaître le fait *historique* que l'Église luthérienne durant quatre siècles s'est présentée comme l'Église du Christ en Norvège. Elle a continué de vivre sur l'héritage de l'Église médiévale catholique et, par l'influence culturelle et religieuse dont nous avons parlé

elle a jusqu'à nos jours contribué à maintenir dans la conscience du peuple norvégien une place considérable à l'Église. Nous en avons un témoignage classique dans le passage célèbre de Bjørnson *(Synnøve Solbakken)* :

« Aux yeux du paysan, l'église est située en un lieu élevé, isolée ; autour d'elle la solennité des tombes, à l'intérieur la vie du service divin. Elle est la seule maison de la vallée à laquelle il ait consenti de la magnificence, et c'est pourquoi sa flèche atteint un peu plus haut qu'elle ne paraît atteindre. Ses cloches saluent de loin le paysan lorsqu'il va vers elle dans la pureté du dimanche matin et toujours il soulève sa casquette, avec l'air de lui dire « Merci » pour la dernière fois qu'on s'est vu ... Dans les silencieuses vallées de la montagne, l'église a conservé son langage pour tous les âges, sa silhouette propre pour tous les yeux... Elle se dresse achevée, adulte, aux yeux du confirmand ; lève le doigt, comme pour faire signe au jeune qui a fait son choix ; solide et large d'épaules se dressant au-dessus des soucis de l'homme mûr ; vaste et bonne pour le vieux qui est las... C'est pourquoi il est impossible de peindre le paysan norvégien sans rencontrer ici ou là son église ».

Durant trois cents ans cette Église a été la seule communauté chrétienne en Norvège. Mais depuis le milieu du XIXe siècle il n'en est plus ainsi : toute une série de sociétés religieuses et de sectes exercent leur activité en dehors de l'Église d'État. Pour mieux comprendre l'Église d'État norvégienne, il convient ici de souligner la différence qui existe entre une Église et une secte. Il s'agit là de deux types sociologiquement différenciés dans le domaine religieux : ce sont des types de société divers.

L'Église aspire à rassembler tout le monde. L'Église est mère. On est mis au monde dans l'Église, c'est pourquoi le baptême des enfants y est normalement pratiqué. L'Église n'est pas uniquement une société d'âmes choisies et sauvées, mais une institution de salut qui, pour employer les termes

du sociologue Max Weber, « fait resplendir sa grâce sur les justes et sur les injustes ».

La secte, au contraire, est une association de personnes douées de qualifications religieuses déterminées. Elle suppose l'adhésion libre et volontaire de chrétiens conscients. C'est pourquoi les sectes, normalement, ne pratiquent que le baptême des adultes, car le baptême n'est pas ici un sacrement qui opère la régénération, mais il traduit par un acte la profession de foi de chrétiens adultes.

L'Église a des sacrements ; la secte est dépourvue de caractère sacramentaire. L'Église a une tradition, elle adhère à son passé ; la secte n'a que peu le sens de l'histoire. L'Église a un sacerdoce ; dans la secte tout croyant peut prendre la parole, porter témoignage et prêcher. L'Église a des règles liturgiques selon lesquelles se déroulent ses offices. La secte est dépourvue de liturgie ; tout y est libre : textes, prières, chants.

Ces considérations ont leur importance lorsqu'il s'agit de prendre position à l'endroit de l'Église officielle en Norvège. Celle-ci possède en effet tous les traits qui caractérisent le type sociologique d'Église. Nous commettrions une erreur si nous, catholiques, nous mettions sur le même rang l'Église d'État et les sectes protestantes.

La manière dont nous venons de caractériser l'Église d'État nous aide à comprendre la portée d'une affirmation comme celle-ci : « Nous ne pouvons accepter d'être considérés comme une Église renégate ou une secte. Notre Église norvégienne n'est pas une branche coupée, elle n'est pas un arbre isolé. Elle est l'Église de Jésus-Christ dans notre pays » [1].

Si néanmoins nous passons de ces considérations historiques et sociologiques à une appréciation dogmatique de

1. Stephan Tschudi, *Norsk kirke idag*, p. 32.

cette Église d'État norvégienne, il nous faut dire que, du point de vue catholique, elle est une secte, une branche coupée. Le point de vue catholique sur l'Église est entièrement dominé par cette pensée que l'Église est le Corps mystique du Christ. En accord avec toute la lignée des docteurs de l'antiquité chrétienne et du moyen âge, il suppose la conviction que ce Corps mystique se présente ici-bas comme une société visible. Cette société visible ne peut être que l'Église catholique romaine, sans quoi toute l'histoire de l'Église devient incompréhensible. Des arguments bibliques, historiques et dogmatiques établissent qu'elle seule peut à bon droit revendiquer cette qualité d'Église du Christ. C'est pourquoi elle seule également est la légitime héritière de l'Église de Norvège au moyen âge.

On mesure immédiatement la gravité des conséquences qu'une telle position entraîne dans les rapports entre protestants et catholiques. Cela signifie en effet que nous refusons d'admettre la présence visible de l'Église du Christ en Norvège depuis 1537. Nous lisons dans notre manuel de prières officiel, édité par le Vicariat Apostolique d'Oslo : « Bon Jésus, par la violence et par la ruse les peuples scandinaves ont été séparés de ton Église et exclus de la participation au T. S. Sacrement de ton Corps et de ton Sang, et de même privés des autres sources de grâce que tu as accordées au croyant pour les soutenir et les consoler dans la vie et dans la mort » (p. 320). Cette prière est l'œuvre du pieux converti norvégien que fut le P. Schilling. Ce même Père, recevant en son couvent de Belgique la visite d'un compatriote, s'écriait : « Lorsqu'il m'arrive de rencontrer des prêtres luthériens de Norvège, je me sens dans un état de révolte intérieure, car je pense : Tu m'as trompé quand j'étais jeune, tu as trompé toute ma vieille et glorieuse race, tu as trompé tout le peuple norvégien ». Sigrid Undset qui rapporte cet épisode dans *Norske helgener,*

ajoute : « Il reconnaissait volontiers que les prêtres protestants n'avaient pas égaré le peuple consciemment et volontairement » (p. 298).

Il faut avouer que le bon P. Schilling s'exprime ici avec pas mal de passion. Il oublie que les prêtres luthériens nos contemporains ne sont pas responsables de la tragique rupture que fut la Réforme, ils en sont eux-mêmes les victimes. Mais en même temps il nous faut voir, dans son exclamation, l'expression de son profond amour pour l'Église dont il avait reçu des valeurs spirituelles si riches, de son profond amour pour sa patrie privée maintenant de tant de ces richesses.

Il nous est aisé de comprendre pourquoi des chrétiens protestants doivent nécessairement, de leur point de vue, se dresser contre cette conception catholique de l'Église en Norvège depuis la Réforme.

Dès lors que le christianisme a, de toute évidence, été vivant en Norvège même après 1537, il leur paraît établi que la position catholique est contredite par l'histoire et par la vie. Le baptême est certainement un sacrement valide dans l'Église norvégienne et le caractère baptismal donne part au sacerdoce du Christ [1]. La lecture de la Bible et la prédication du Christ suscitent la foi dans les cœurs. Ces dons, d'autres encore, les chrétiens en Norvège en ont vécu même après la Réforme. Accepter le point de vue de l'Église catholique romaine, qui se considère comme l'unique Église du Christ hors de laquelle il n'est point de salut, pour ces chrétiens ce serait renier les grâces qu'ils ont reçues de l'Église où ils sont nés et ont grandi. Durant plusieurs siècles cette Église a été l'unique Église en Norvège. Ils l'ont considérée tout naturellement comme l'Église du Christ. Comprenons nos frères protestants lorsqu'ils se refusent à rayer trois siècles de vie religieuse d'un peuple,

1. S. Thomas, *Summ. theol.*, III, q. 63, a. 3.

à considérer Église, sacerdoce, sacrements comme illusion et tromperie durant ce laps de temps. *Tant que nous n'aurons pas donné sur ce point une réponse satisfaisante, nous ne pouvons espérer être compris.* Nous pouvons démontrer tant que nous voulons, théologiquement et logiquement, que l'Église catholique est l'unique véritable Église du Christ : les conditions psychologiques font défaut, nous ne serons pas compris.

Tel est le problème historique et psychologique que pose la revendication par les Églises officielles en Scandinavie d'être les héritières de l'Église catholique et l'Église du Christ dans ces pays.

* * *

Il nous faut maintenant considérer la situation religieuse et ecclésiastique telle qu'elle est aujourd'hui et les problèmes qu'elle pose principalement en Norvège.

J'ai dit le rôle important que l'Église d'État a joué chez nous dans le domaine de la vie religieuse et culturelle. Notons que cela, aujourd'hui, ne vaut plus au même degré qu'il y a deux générations. C'est vers les années 1870-1880 que nous pouvons discerner un revirement. Les courants radicaux provenant du reste de l'Europe firent irruption à cette époque dans une atmosphère spirituelle qui dans son ensemble était pacifiée et harmonieuse. Une période de « Sturm und Drang » s'inaugure. Darwinisme et positivisme, poésie naturaliste et exégèse rationaliste agitent les esprits. Georg Brandes est, en Norvège comme au Danemark, l'initiateur des principaux courants de l'époque. Il vint à Kristiania pour la première fois en 1876. L'Université, où la faculté de théologie décidait en dernier ressort, ferma ses portes à l'agitateur radical, mais il parla à l'Association des Étudiants devant un auditoire considérable. En 1878

Bjørnstjerne Bjørnson lui-même brise avec le christianisme. Ernst et Ossian Sars, fils de pasteur, se rangent aussi parmi les radicaux. De même Alexander Kielland, Arne Garborg, quantité d'autres. Ibsen écrit ses drames sur la société moderne et ils font l'effet d'une « torpille sous l'arche ». Les idées nouvelles trouvent ainsi des adhérents et des propagateurs en beaucoup de personnalités marquantes de l'élite culturelle. A partir de cette date on peut dire que l'Église luthérienne a perdu sa prépondérance spirituelle en Norvège. Le christianisme continue d'être une puissance dans le peuple, mais une grande partie de la jeunesse, surtout dans les villes, est devenue étrangère à l'Église. Il faut ajouter que la grande majorité de la population n'assiste plus jamais aux offices religieux si ce n'est à l'occasion de grandes fêtes, mariages et enterrements. Le christianisme mène donc une lutte défensive, et en reculant. On ne peut fermer les yeux sur ce fait, que la déchristianisation suit son cours.

Il nous faut dire ici quelques mots sur l'une des causes — à mon avis l'une des plus graves — de ce fléchissement du christianisme en Norvège, je veux parler de l'étroite dépendance de l'Église officielle à l'égard de l'État. C'est un obstacle à la liberté spirituelle de l'Église et à son influence chrétienne sur le peuple. Elle prétend représenter l'Église du Christ en Norvège, alors qu'en même temps elle représente l'État temporel qui la régit. Rappelons avec quelle mordante ironie Søren Kierkegaard a stigmatisé cet état de choses comme un redoutable mélange du chrétien et du temporel. Le système actuellement en vigueur est en réalité un héritage de l'absolutisme qui régnait naguère. Les pouvoirs publics, roi et gouvernement, considéraient autrefois comme l'une de leurs principales tâches de protéger l'Église et de promouvoir le christianisme. Il en va autrement en notre époque de déchristianisation. L'État moderne ne considère plus comme sa tâche propre de régir l'Église et de prêcher

le christianisme. L'État peut tolérer l'Église, mais il peut aussi s'opposer à elle. L'État nazi s'est chargé de nous en administrer la preuve lorsqu'en tous domaines, religion y compris, il voulut se réserver un pouvoir arbitraire et imposer sa manière de voir aux individus. L'Église y vit à bon droit une violation de la conscience du peuple et rompit avec l'autorité nazie. De ce fait, l'Église d'État a vécu durant plusieurs années réellement séparée. Cet état de choses fut ressenti comme un avantage considérable, une sorte d'affranchissement. Mais, sitôt la libération, évêques et prêtres reprirent leur situation de fonctionnaires. C'est à nouveau un département ministériel qui régit l'Église norvégienne et les années qui suivirent la libération furent à bien des points de vue une déception, tant pour le clergé lui-même que pour tous ceux qui, durant la guerre, avaient demandé à l'Église une direction dans le domaine spirituel. Pendant la guerre l'Église revendiqua courageusement le droit d'être entendue comme « la conscience de l'État ». Depuis la guerre, cette conscience n'a pas toujours pris une position bien nette dans les débats qui ont été soulevés. L'Église a hésité dans la question de l'épuration, en particulier en ce qui concerne la peine de mort. Elle n'a pas non plus pris position bien nette en face du glissement moral que l'on constate dans le domaine des rapports sexuels : elle condamne l'usage des moyens anticonceptionnels chez les soldats, mais le tolère chez les gens mariés. Elle reçoit d'autre part lois et décrets ecclésiastiques des mêmes pouvoirs qui en d'autres domaines édictent des lois anti-chrétiennes. Cette fusion du temporel et du religieux, cette dépendance de l'Église vis-à-vis de l'État, peuvent avoir des conséquences fatales pour le christianisme dans le peuple norvégien. L'attitude de l'Église durant la guerre lui avait acquis le respect dans certains milieux : ce respect, elle est en train de le perdre. Cela provient certainement en grande partie de ce que l'Église, qui devrait

assurer la direction spirituelle du peuple, est elle-même sous la direction des organes politiques du peuple. Elle donne davantage l'impression d'être une institution de l'État que l'Église du Christ en Norvège.

Bien que le nombre augmente constamment de ceux qui se sentent insatisfaits de la tutelle exercée par l'État sur l'Église, on recule cependant devant le changement à apporter dans le système actuel. La raison principale en est le problème de l'école. Le fait que l'Église est d'État entraîne comme conséquence l'enseignement du christianisme dans les écoles de l'État. Une séparation rendrait l'école non-confessionnelle, et l'enseignement de la religion s'y trouverait notablement réduit sinon supprimé.

Telle est la situation qui est actuellement la nôtre en Norvège et je crois qu'il en va sensiblement de même dans les autres pays scandinaves.

* * *

C'est avec cette situation critique comme arrière-plan pour l'Église officielle et pour le christianisme qu'il nous faut considérer l'activité de l'Église catholique dans la Scandinavie d'aujourd'hui. Ce n'est pas en premier lieu devant une opposition confessionnelle que l'Église catholique se trouve placée dans les pays nordiques. L'opposition est idéologique : elle se situe entre la culture chrétienne héritée du passé et les courants néo-païens de notre époque. La question n'est pas : Les pays scandinaves seront-ils luthériens ou catholiques ? C'est l'existence même du christianisme qui fait l'objet du débat. La question est plutôt : Le christianisme qui subsiste encore dans les pays scandinaves disparaîtra-t-il petit à petit, ou bien pourra-t-il être conservé et même fortifié en sorte que dans l'avenir la vie de ces peuples trouve encore son assise sur un sol chrétien ?

Et la question, pour nous catholiques, se pose ainsi : Comment pouvons-*nous* contribuer à conserver où à fortifier la position du christianisme parmi ces populations ? Nous ne le pouvons bien entendu qu'en travaillant pour ce que nous estimons être le vrai christianisme. Notre contribution à la lutte pour le christianisme consiste alors à travailler au rétablissement de l'Église catholique dans les pays scandinaves. Mais quelle sera dans ces conditions notre position à l'égard du christianisme qui s'y trouve déjà ? Notre action *pour* l'Église catholique doit-elle se doubler d'une activité *contre* les Églises luthériennes des pays nordiques ? Peut-on dire que les forces qui exercent une influence dissolvante sur le christianisme officiel en Scandinavie travaillent indirectement pour le catholicisme ? Peut-on aller jusqu'à dire qu'en fait — quoique évidemment à partir de prémisses toutes différentes — il existe un front commun de l'humanisme matérialiste et du catholicisme contre le christianisme nordique protestant ?

Ces questions soulèvent de graves problèmes en ce qui concerne les rapports de l'Église catholique et du protestantisme scandinave. Sommes-nous les amis ou les ennemis des Églises officielles dans les pays nordiques ? Il nous faut regarder en face le fait que beaucoup de protestants, peut-être la majorité, nous considèrent comme des ennemis ou de faux-amis. C'est ce que je vais illustrer de quelques exemples pris en Norvège et au Danemark.

Il y a quelque temps, le pasteur Aksel Solbu écrivait dans *Norsk Kirkeblad* : « Ne devrions-nous pas, à une époque saturée de haine et de décomposition, en être enfin venus à considérer l'Église romaine comme une alliée et les catholiques comme des frères chrétiens ? » [1] Une réplique ne se fit pas attendre, sous la forme d'une vigoureuse mise en garde contre toute confiance à l'égard des catholiques.

1. 1948, nº 10.

L'auteur de l'article pensait pouvoir établir une différence entre le catholicisme authentique tel qu'il se manifeste en pays de mission ou à l'étranger d'une part, et d'autre part « la forme missionnaire prudente et séduisante qu'il revêt ici chez nous ». Puis il ajoutait : « Nous qui avons vu l'Église dans toute sa splendeur et sa puissance dans un pays où elle a tout pouvoir et où elle n'a pas à chercher sa route en tâtonnant, nous n'avons guère d'empressement à nous trouver comme chrétiens en telle compagnie » [1].

Le même numéro de « Norsk Kirkeblad » contenait l'article d'un autre auteur, relatif à la position de l'Église catholique en face du travail œcuménique. L'Église catholique y était comparée à une « grande puissance » qui s'isole des autres peuples parce que l'unité vraie entre les peuples n'est possible à ses yeux qu'à l'intérieur des frontières de cette grande puissance. La comparaison d'une Église chrétienne avec une grande puissance politique n'est pas particulièrement séduisante. Mais elle est, hélas ! un signe que l'Église catholique est considérée dans les pays nordiques comme une grande puissance avide de conquêtes.

Le pasteur Riisøen, dans un article qui stigmatisait une odieuse propagande anti-catholique, rendait aux catholiques de Norvège le témoignage qu'ils sont tolérants, bien que par ailleurs leur Église se présente, en matière d'intolérance religieuse, comme « un chef de file parmi les Églises de l'univers ».

En résumé, l'on nous considère, nous catholiques norvégiens, à peu près de la façon suivante. Une grande puissance ecclésiastique, l'Église Romaine, est représentée en Norvège par une poignée de catholiques. Tant que ceux-ci se trouvent dans un pays où l'Église « n'a pas tout pouvoir, où elle doit chercher sa route en tâtonnant », il leur faut être tolérants et prudents pour gagner la faveur du peuple

1. 1948, nº 11.

norvégien. Nous sommes, en d'autres termes, une espèce d'équipe de saboteurs envoyés par une puissance ecclésiastique étrangère pour miner le christianisme évangélique dans notre peuple. Il est clair que, tant qu'on nous considère de cette manière, nos paroles n'ont aucun effet ; ce sont à nouveau les conditions psychologiques qui font défaut.

Voici maintenant un exemple pris au Danemark. Il y a quelques années les catholiques danois se virent poser la question : êtes-vous les amis ou les ennemis de l'Église officielle ? A l'occasion du millénaire de l'évêché d'Århus, le professeur protestant d'histoire ecclésiastique P. G. Lindhardt avait sollicité, pour la rédaction d'un ouvrage commémoratif, la collaboration du Père A. Otto, jésuite, historien catholique. On demanda à l'État de subventionner la publication. Le ministre des cultes Hermansen mit comme condition à cet appui financier que le P. Otto serait rayé de la liste des collaborateurs. Le motif était le suivant : le P. Otto est papiste, et se trouve dans notre pays « pour combattre et anéantir l'Église danoise, il est comme ses coreligionnaires, il n'est pas loyal à son endroit, *il a le devoir* en quelque sorte de ne pas l'être. Je ne veux pas utiliser les ressources de l'Église pour soutenir un homme qui réside dans ce pays pour combattre notre Église » [1].

Le journal catholique hebdomadaire *Katolsk Ugeblad* répondit que les paroles du ministre Hermansen constituaient une « assertion purement et simplement abominable. Tout catholique est ici pour défendre tout christianisme authentique qui se trouve encore dans notre peuple et — si possible — ouvrir les yeux du peuple sur ce fait que c'était aussi un christianisme authentique qui, malheureusement, à l'époque de la réforme, fut livré à la haine. Il est ridicule de supposer que des catholiques puissent souhaiter l'anéan-

1. *Katolsk Ugeblad*, 13 juillet 1947.

tissement de l'Église luthérienne pour reconstruire sur un sol païen une Église catholique »[1].

Par cette réponse le *Katolsk Ugeblad* a posé un principe d'un grand intérêt. Le journal est revenu dans la suite sur la question des rapports avec l'Église officielle et les protestants. Et sa prise de position met en excellente lumière le problème que nous examinons. J'y insisterai donc un instant.

En relation avec cette affaire du jubilé d'Århus, le journal précise dans un numéro ultérieur que les catholiques, loin de travailler au Danemark à combattre et exterminer l'Église danoise, ont pour but d'y prêcher le christianisme, et « ils se réjouissent au contraire de tout le christianisme qui se trouve encore dans ce pays »[2].

Le même journal publiait l'année suivante un éditorial rédactionnel sur l'ordination de femmes comme pasteurs dans l'Église officielle. L'article déplorait très profondément que de telles décisions relevassent du Parlement danois et non de l'Église elle-même. Et il ajoutait : « Pour le bien du christianisme nous souhaitons que l'Église, s'il en est encore temps, parvienne à devenir maîtresse chez elle ». Le vœu était exprimé enfin que le conflit soulevé par ces ordinations ne produisît pas de schisme durable. « Nous n'avons absolument aucun intérêt à voir l'Église officielle déchirée par des luttes intestines. Ce n'est pas l'Église catholique, mais bien la déchristianisation qui en profiterait »[3].

Je trouve ces déclarations dignes d'être retenues. Elles sont une invitation de la part des catholiques à vivre dans toute la mesure du possible en paix avec l'Église d'État luthérienne. On ne désire ni la combattre directement ni la voir s'affaiblir par des dissensions intestines.

1. *Ibid.*
2. 1947, nº 30.
3. 1948, nº 21.

Il est très intéressant aussi de voir comment le journal justifie sa prise de position par des considérations d'ordre œcuménique. « L'espoir que les catholiques nourrissent d'une réunion dans la foi repose sur l'existence, dans de grandes fractions du monde protestant, de la croyance sincère à la divinité du Christ. Tant que cette croyance subsiste, nous espérons la réunion. Si par malheur elle venait un jour à disparaître du protestantisme, il ne serait plus question d'une réunion dans la foi mais d'une mission auprès de gens qui d'abord doivent recevoir l'Évangile du Christ. Il n'est pas un catholique pour désirer la venue de ce jour »[1].

L'importance de ces déclarations apparaît mieux si l'on se rappelle que l'apostolat catholique en Scandinavie est considéré canoniquement comme un travail missionnaire. Il dépend de la Congrégation de la Propagande, qui envoie ses missionnaires aux bouddhistes de Chine, aux musulmans d'Afrique... et aux protestants des pays scandinaves. Il s'agit là bien sûr d'une pure question d'administration, qui ne suppose en aucune manière la mise sur le même pied de païens non-baptisés et de chrétiens protestants baptisés. Il n'en est pas moins vrai que les protestants en sont profondément scandalisés. Ce caractère officiellement missionnaire de l'Église catholique dans les pays scandinaves est en réalité l'une des plus sérieuses pierres d'achoppement. C'est un des facteurs qui contribuent à nous rendre si difficile la conversation avec nos compatriotes protestants. Il n'en est que plus heureux de voir un journal catholique danois parler de notre apostolat auprès des protestants croyants comme d'un travail en vue de la réunion dans la foi, et non comme d'une mission au sens où l'on prend communément ce terme.

Si je me suis arrêté quelque peu sur la position de principe

1. 1947, n° 37.

adoptée par le *Katolsk Ugeblad* dans la question des rapports entre catholiques et protestants, c'est qu'à mon avis quiconque examine sans préjugés les problèmes qui se posent à l'Église catholique dans les pays scandinaves est contraint d'adopter le même point de vue. Nous devons proclamer haut et clair que nous sommes les amis sincères de tout vrai christianisme et de tous les vrais chrétiens, et agir en conséquence.

Cela suppose que nous nous gardons attentivement de toute forme de polémique chicanière et malveillante. Il se trouve des éditeurs religieux pour publier des livres indignes contre nous catholiques ; les revues et journaux religieux ne sont pas toujours honnêtes et impartiaux quand ils traitent des questions catholiques. La charité et la justice chrétiennes nous imposent de ne pas nous laisser abaisser à ce niveau.

Nous devons en outre éviter toute ce qui pourrait prendre figure de prosélytisme déloyal et nous pénétrer de ces paroles de Jacques Maritain : « Le vœu de l'Église n'est pas de conquérir des partisans, comme si le catholicisme était une entreprise humaine, mais de servir partout la divine Vérité dans les âmes et dans l'univers »[1]. Nous accueillerons, bien entendu, les protestants croyants qui ont reçu la grâce de voir la vérité de l'Église catholique. Mais avant tout nous apporterons la vérité à ceux qui en ont le plus besoin, tous ceux qui ont perdu toute foi chrétienne. Personne n'a rien à dire si nous exerçons notre propagande catholique dans le but de gagner au Christ les païens d'aujourd'hui.

Nous devons aussi faire preuve d'une très grande bonne volonté pour comprendre nos frères protestants. Nous devons nous intéresser à tout ce qui les touche. Et pour les connaître nous devons recourir à des sources authen-

1. *Le Docteur angélique*, p. 61.

tiques et sûres. Beaucoup de protestants tirent ce qu'ils savent du catholicisme de pamphlets écrits contre nous. Que diraient les protestants si nous jugions l'Église luthérienne en Norvège d'après les écrits polémiques de ses adversaires ?

Nous devons adopter sur toute la ligne, dans notre apostolat, une attitude positive et fournir des preuves convaincantes que nous sommes ici pour servir la cause du christianisme parmi les peuples scandinaves, non pour combattre d'autres chrétiens, « non pour abolir, mais pour accomplir » (*Matth.* V, 17).

Il s'agit toutefois avant tout que la vie de chaque catholique témoigne de son appartenance à la véritable Église du Christ. C'est là la principale de nos tâches, mais aussi la plus difficile. Tout serait vain sans cette vivante démonstration de la force vivifiante du catholicisme.

Je commençais en citant le P. Pribilla, selon lequel les conditions historiques, psychologiques et théologiques d'un mouvement de conversion vers l'Église catholique font encore défaut en Scandinavie. J'ai soulevé quelques-uns des problèmes historiques et psychologiques qui se posent à l'Église dans ces pays, sans promettre toutefois de les résoudre. J'ajouterai simplement que c'est à la lumière des principes théologiques que les difficultés historiques et psychologiques doivent trouver une solution. Il faut aussi créer les conditions *théologiques* requises pour le retour des peuples nordiques au catholicisme et il y a encore beaucoup à faire sur ce point. Nous possédons de bons exposés de la foi catholique en langue scandinave, mais nous avons peu d'exposés qui abordent les problèmes tels qu'ils se posent précisément aux protestants de Scandinavie. Prenons par exemple l'affirmation que l'Église est la seule véritable Église du Christ. Cette affirmation a été bien souvent démontrée. Mais que devons-nous répondre, lorsqu'on nous objecte que d'après notre manière de voir identifiant

l'Église du Christ avec l'Église catholique romaine, l'Église chrétienne aurait été absente de Scandinavie pendant trois cents ans, alors qu'existait un christianisme vivant et une foi sincère dans le Christ ? Peut-on donc être un chrétien et appartenir au Christ par la foi et par le baptême sans appartenir à l'Église ? Et comment faut-il interpréter la formule « Hors de l'Église point de salut » ? Seuls les théologiens peuvent donner à ces questions une réponse satisfaisante. Tant que cela n'est pas fait, les conditions théologiques d'un retour au catholicisme font défaut.

Nous pouvons prendre un autre exemple. Que faut-il entendre par un hérétique ? Les chrétiens protestants de Scandinavie sont-ils des hérétiques ? Si la réponse est affirmative, il faut mener parmi eux une campagne missionnaire pour les sauver de la perdition puisque « ce ne sont pas seulement les païens mais aussi... les hérétiques... qui sont exclus de la vie éternelle et se perdent dans « le feu éternel préparé au diable et à ses anges » à moins qu'ils ne soient avant leur mort reçus dans l'Église catholique »[1]. Si au contraire les protestants de nos pays ne sont pas des héritiques, faut-il les compter parmi les catholiques ? Et c'est ici que la théologie doit faire usage de la distinction entre hérétique « matériel » et hérétique « formel ».

Je ne peux qu'indiquer en passant en quel sens il faut chercher une réponse aux différents problèmes que nous venons d'aborder. Nous ne pouvons accepter qu'il y ait une autre Église que l'Église catholique, car la Bible, l'histoire et la théologie n'acceptent qu'une Église. Il nous faut donc reconnaître que tous les chrétiens baptisés et sincèrement croyants appartiennent en tous cas spirituellement à cette Église. *Nous ne pouvons admettre que tous les chrétiens ne soient pas un.* Être chrétien signifie préci-

1. Décret pour les Jacobites, DB, 714.

sément appartenir à une communion *(koinonia)*, et c'est cette communion chrétienne que nous appelons l'Église *(Ekklesia)*. On appartient pleinement à cette communion (« *re* » disent les théologiens) lorsqu'on est catholique. Les protestants sincèrement croyants y appartiennent aussi, mais d'une manière incomplète (« *voto* » est le mot qu'emploieraient les théologiens pour exprimer ce rapport à l'Église). C'est précisément parce que l'unité *existe* que nous ne pouvons prendre part aux efforts qui tendent à la réaliser avec le présupposé qu'elle s'est perdue. Qu'une partie des enfants de l'Église vivent en exil en dehors de sa communion visible ne rend pas l'Église moins *une*. Nous ne pouvons accepter un travail pour l'unité parce que nous ne pouvons accepter qu'il y ait division. Plus exactement, nous ne pouvons accepter d'autre œcuménisme que celui qui consiste à redécouvrir l'unité qui déjà existe. L'effort vers l'unité doit, en réalité, consister à faire découvrir par nos frères séparés dans la foi que l'Église catholique est l'unique Église du Christ, la véritable mère spirituelle de tous les chrétiens. Et c'est là un pressant appel adressé à nous, catholiques, de vivre notre catholicisme de telle manière que nos frères chrétiens *puissent* vraiment y reconnaître un christianisme authentique et véritable.

Il me semble que la renaissance actuelle du catholicisme favorise grandement la réunion. Ce n'est que lorsque nous, catholiques aurons fait disparaître les derniers restes de nominalisme, d'intellectualisme mal équilibré et de moralisme formaliste, que les conditions seront remplies pour guérir la fracture que fut la division de l'Église au XVIe siècle. Je suis pour ma part enclin à croire que la réunion dépend au moins autant de nous que des protestants. Nous devons d'abord rendre notre propre maison telle que les chrétiens séparés puissent y reconnaître la véritable Église du Christ et y adhérer en plus grand nombre qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici. Le protestantisme est une

question qui nous est posée à nous catholiques et il nous faut, à mon avis, reconnaître que nous, ici en Scandinavie, nous n'avons pas encore donné la réponse qui pourra ouvrir au protestantisme nordique la voie qui ramène à l'Église-mère.

Il s'agit donc de faire voir aux chrétiens séparés qu'ils appartiennent déjà à l'Église catholique-romaine, qu'elle est au sens le plus rigoureux du terme l'Église-mère de tous les chrétiens. Parce qu'ils sont spirituellement ses enfants ils n'ont pas seulement le devoir de se réunir à sa communion visible, ils ont aussi le droit de participer à toutes les grâces et toutes les bénédictions issues du Christ, qu'elle et elle seule a conservées dans toute leur plénitude.

C'est d'un tel œcuménique que Karl Adam s'est fait l'avocat quand il a écrit :

« L'union essentielle avec cette Église pour le non-catholique de bonne volonté est déjà réalisée. Il ne la *voit* pas mais elle *existe* invisible, mystérieuse. A mesure d'ailleurs qu'il croîtra dans la foi et l'amour, il sera plus près d'apercevoir cette union. Plusieurs déjà l'ont vue. Un plus grand nombre encore la verront un jour, surtout là où le protestantisme garde encore la foi au Christ, Homme-Dieu. C'est un point de départ pour la réunion à l'Église catholique. Précisément parce que l'essentielle union de tant de non-catholiques avec l'Église est déjà réalisée d'une manière invisible, nous sommes persuadés que cette unité spirituelle finira par s'épanouir dans toute sa beauté en devenant visible »[1].

Dans sa brochure publiée au Danemark sur Luther, le P. Lutz s'exprime de manière analogue : « Il n'est pas nécessaire de *créer* l'unité entre les catholiques croyants et les protestants croyants : elle *existe* pour tous ceux qui

1. *Le vrai Visage du Catholicisme*, p. 226. — Noter que cet ouvrage, déjà ancien, aurait peut-être à retoucher sa terminologie depuis l'encyclique *Mystici Corporis*. (N. d. l. R.)

appartiennent au Christ. L'unité n'est pas le résultat d'un *accord humain*, mais le résultat de l'*Incarnation* Le retour à l'unité des confessions chrétiennes n'a au fond d'autre signification que celle-ci : l'*emprise sur leur vie sociale visible de la réalité* qui les fait *un spirituellement* dans le Christ »[1].

Si tous les chrétiens sincères possèdent l'*union essentielle* avec l'Église, ce doit aussi avoir été le cas des chrétiens en Scandinavie dans les siècles qui ont suivi la Réforme. *Ils doivent avoir appartenu à l'Église.* Il faut donc que l'Église chrétienne d'une manière ou de l'autre ait continué d'agir en Scandinavie durant toute cette période. Nous ne pouvons échapper à ce syllogisme. Mais puisque ce sont les Églises officielles qui jusqu'au XIXe siècle ont maintenu et prêché le christianisme dans le Nord, devrons-nous dire en outre qu'elles ont pendant ce laps de temps représenté l'Église du Christ ? Nous ne nions pas qu'elles aient servi la cause du christianisme en ces régions. Les peuples scandinaves ayant été privés par la Réforme de l'institution *ordinaire* du salut, c'est-à-dire de l'Église catholique, Dieu, dont la puissance n'est pas liée par les sacrements visibles[2] s'est servi de ces Églises comme d'instruments *extraordinaires* au bénéfice des âmes. Cela ne s'est pas produit *en raison de* leur qualité d'Églises luthériennes, mais *malgré* cette qualité. *Elles ont puisé leur force dans les valeurs chrétiennes qu'elles ont reçues de l'Église-mère.* De cette manière l'on peut dire que l'Église catholique n'a pas cessé d'agir en Scandinavie et d'y sauver des âmes même en dehors de ses cadres visibles. L'Église du Christ a ainsi plus d'enfants qu'il n'en est inscrit dans ses registres. Combien d'âmes elle sauve, tant en son sein visible qu'en dehors, c'est là le secret de Dieu.

1. *Martin Luther*, p. 43.

2. « Potentia Dei sacramentis visibilibus non alligatur » (ST, III, q. 68, a. 2). — « Deus virtutem suam sacramentis non alligavit » (III, q. 66, a. 6).

Aux théologiens de chercher à expliquer avec plus de précision comment on peut et doit l'entendre.

C'est aussi la tâche des théologiens de préciser s'il peut être question, dans le cas des peuples scandinaves, d'un retour plus ou moins collectif à l'Église des aïeux, où s'il ne faut compter qu'avec des conversions individuelles.

Je terminerai cet article, comme je l'ai commencé, par une citation du P. Pribilla : « Il nous faut avant tout mettre en œuvre une profonde préparation psychologique, c'est-à-dire qu'il nous faut créer une atmosphère spirituelle qui rende possibles des contacts personnels et objectifs. En d'autres termes : en acceptant comme un fait la division entre les confessions chrétiennes, en y voyant un état de choses qu'il nous est provisoirement impossible de modifier, nous nous assignons comme tâche pratique et immédiate de créer entre les Églises des rapports qui soient en harmonie avec les exigences de la vérité, de la justice et de la charité. L'anglican Osborne a dit très justement : « Bien avant que quelque négociation que ce soit puisse être entreprise entre Églises chrétiennes séparées, il doit se produire une fusion de la couche de glace qui entoure les cœurs et rend nos préjugés si tenaces et nos prétentions réciproques si injustes ».

« ... Pour obtenir ce résultat il est absolument nécessaire que nous aussi, catholiques, nous apprenions l'art de parler aux protestants de la manière qui convient. Ceci exige que nous fassions plus que par le passé un effort pour comprendre leur caractère et leur attitude religieuse ».

Et le P. Pribilla termine par ces paroles que je fais miennes : « Une meilleure connaissance réciproque nous permet d'espérer que les oppositions entre protestants et catholiques iront se réduisant et que le stérile isolationnisme fera place au respect et, j'ose l'écrire, à la charité »[1].

Finn Dominique THORN, O. P.

1. *Kyrkohistorisk Arsskrift*, 1934, p. 296 et 305.

Jubilé du monastère de l'Union.

(1925-1950)

(Suite) [1]

---

b. Spécialisation théologique.

Ces traits de famille qui doivent marquer la vie spirituelle de tous les ouvriers de l'Union (que nous avons appelés du mot impropre et péjoratif de « spécialisation »), doivent se manifester au même titre dans le domaine de nos activités intellectuelles et spécialement dans nos travaux théologiques.

1. Et tout d'abord, en abordant ce sujet, nous faisons nôtre la remarque si pertinente de M. l'abbé Ch. Moeller, dont les participants aux Journées œcuméniques de Chevetogne et les lecteurs d'*Irénikon* ont apprécié diverses fois les riches synthèse doctrinales : « Le travail pour l'unité n'est pas une spécialisation de quelques théologiens ou canonistes. Il est directement et intimement en relation avec l'immense problème de l'apostolat chrétien dans le monde. Le témoignage chrétien que les disciples du Christ doivent donner d'urgence, dans un monde satanique, renforcera son efficacité dans la mesure où les chrétiens essayeront de se rapprocher entre eux » [2].

Heureusement ce souhait, dans ces trente dernières années surtout, est en pleine voie de réalisation. Dans le domaine théologique et historique l'ampleur et l'extension du mouvement est irrésistible. Il a pris notamment en France depuis la dernière guerre une puissante vitalité due en grande partie à l'activité du Centre *Istina* de Paris où les RR. PP.

1. Cf. *Irénikon*, 1950, p. 369.
2. *Témoignage Chrétien* (éd. belge) du 19 janvier 1951.

Dumont et Congar O. P. sont devenus de véritables chefs de file. Les plus grandes revues catholiques françaises tiennent une rubrique importante sur ces questions. Il faut citer ici, pour les *Études*, les noms des PP. D. Daniélou et Rouquette. En d'autres publications, les RR. PP. L. Bouyer de l'Oratoire, M. Villain mariste, et d'autres encore inculquent par un travail profond et patient la valeur des études œcuméniques. Les anciens *Échos d'Orient* des PP. Assomptionnistes, devenus la *Revue des Études byzantines*, ont pris à tâche de renouveler les questions historiques qui sont à la base des tristes séparations survenues dans l'Église. A Rome même, une nouvelle revue *Unitas* a entrepris, sous les auspices du R. P. Boyer S. J., de seconder les travaux déjà existants par une vulgarisation plus étendue. De leur côté nos Frères séparés font de plus en plus large part aux études œcuméniques. Bref, tous les ouvriers de l'union voient autour d'eux se multiplier les travaux à consulter et les exemples à suivre.

2. Comme l'avait déjà noté Pie XI en 1924, « l'œuvre de la réconciliation ne peut être tentée avec quelque espoir de succès, si d'une part on n'abandonne la fausse manière de voir qui s'est enracinée dans le plus grand nombre au sujet des doctrines et des institutions des Églises d'Orient ; et si d'autre part on ne s'applique à rechercher plus attentivement l'accord des Pères orientaux avec les Pères latins dans une seule et même foi »[1]. Inutile de dire que, pour être sérieuse et féconde, à l'abri de tout danger, la spécialisation unioniste doit comporter tout d'abord une forte et saine formation théologique générale, suivant les exigences de la pensée contemporaine et les normes sagement établies par l'Église. Ce n'est qu'à ce prix, croyons-le bien, que le travailleur unioniste pourra impunément approfondir

1. *Allocution consistoriale* du 18 décembre 1924 ; AAS, 16, 491.

par des méthodes appropriées, les problèmes doctrinaux impliqués dans les questions œcuméniques. Aussi n'est-ce pas sans raison que S. S. Pie XII a rappelé si expressément, dans sa récente encyclique *Humani generis*, les principes de la formation rigoureuse, et de la méthode à suivre dans l'approfondissement des questions abstruses et délicates.

3. Ainsi préparés, les ouvriers de l'Union pourront entreprendre les travaux théologiques que compte leur mission. Au risque de paraître fastidieux, nous croyons utile de répéter ce que le grand pape Pie XI a si bien énoncé en vue de ces travaux. Ses enseignements resteront, pour tous les âges, la charte du travailleur unioniste. « Que les Latins, disait-il, s'efforcent d'acquérir une connaissance plus complète et plus approfondie des institutions et des coutumes des orientaux ... Qu'ils soient persuadés qu'une fois l'Orient mieux connu chez nous, une juste estime et une véritable charité s'en suivront, dispositions d'âme d'une très grande importance pour promouvoir l'unité religieuse » [1]. C'était déjà pour corriger cette incompétence, si préjudiciable au rapprochement, que Benoît XV avait créé à Rome en 1917 l'Institut oriental. Le *Motu proprio* du 15 octobore de cette année voulait que « cette maison d'études soit ouverte aux Orientaux unis et aux orthodoxes... Nous voulons en effet, ajoutait-il, qu'on y donne un enseignement comparatif de la doctrine catholique et de la doctrine orthodoxe de façon que tous puissent se rendre compte par eux-mêmes si l'enseignement des Apôtres et celui de la tradition de l'Église sont à la base de nos croyances » [2].

Et Pie XI étendait cet enseignement à tous les séminaires voulant que les clercs soient initiés au travail théologique de l'œuvre du rapprochement. « Il faut, disait-il, autant

1. Encyclique *Ecclesiam Dei* du 12 novembre 1923 ; AAS, 15, 779.
2. AAS, 9, 532.

que la chose est possible, enseigner en détail aux élèves des universités et des séminaires latins la doctrine des Orientaux et les autres sciences sacrées qui y ont rapport »[1].

Pour notre part, il nous a toujours paru que les contacts spirituels entre les confessions chrétiennes, contacts qui sont positivement encouragés aujourd'hui par le Saint Siège sous la réserve d'une certaine prudence, sont le plus efficaces lorsqu'ils ont pour objet l'étude des Saintes Écritures, les écrits des Pères ou l'histoire des conciles œcuméniques. Les progrès accomplis en matière scripturaire et patristique au cours de ces dernières années ont ouvert un vaste champ, plein de promesses, pour les ouvriers du rapprochement.

II. Esprit d'équipe.

Ces travailleurs ne seront pas des isolés ; ils devront être organisés en équipe.

C'était le second caractère que le Cardinal Mercier souhaitait pour le projet envisagé. En 1882, au lendemain de l'encyclique *Aeterni Patris* sur la philosophie de saint Thomas, l'abbé Mercier avait été chargé de réaliser à l'université de Louvain le programme du nouveau Pontife et de préparer le retour à l'intellectualisme thomiste. Le jeune professeur, devant la complexité et l'étendue de sa tâche, comprit l'impuissance de son isolement, et la nécessité de grouper autour de lui des collaborateurs, équipe d'élite, intimement unie à son chef, qui donna naissance à l'*Institut supérieur de philosophie*, foyer rayonnant du renouveau philosophique dans nos régions.

Le Cardinal se ressouvint de cette expérience, et c'est ce qui explique la suggestion qu'il fit au Saint Père, d'un groupement unioniste. Les problèmes soulevés par l'œcu-

1. AAS, 16, 490-492.

ménisme sont complexes et multiples ; ils exigent eux aussi des spécialistes et des travailleurs versés dans différentes disciplines : le travail du rapprochement serait donc un travail d'équipe.

1. Sans doute le groupement souhaité n'est pas la seule méthode de travail. Les ouvriers isolés sont nombreux et exercent une activité féconde, d'autant plus que des rencontres et des contacts entre eux peuvent être fréquents. Mais on conviendra que les disciplines qu'exige le travail œcuménique sont étendues et très nuancées et d'autre part chacune d'elles est absorbante et facilement unilatérale. Ces compétences diverses demandent à se conjuguer et à s'harmoniser pour assurer une entr'aide efficace et une collaboration précieuse. Le travail d'équipe, avec son organisation hiérarchique, assurera cette harmonie indispensable. Sans compter que la cohabitation communautaire, la confraternité spirituelle, la poursuite coude à coude d'un idéal cher, créent entre les ouvriers d'une grande cause une force d'entraînement et une émulation mutuelle spécialement féconde [1].

C'est grâce à cette organisation sociale que les bénédictins de Saint-Maur, au XVIIe siècle, ont pu réaliser l'œuvre scientifique prodigieuse dont Voltaire lui-même célébrait la fécondité. Les abbayes de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Denis en France qui ont été « le berceau de la science historique contemporaine » comptaient des équipes de travailleurs, formés par des méthodes traditionnelles et qui se réunissaient sous la direction de leurs aînés, en des studios vastes et silencieux, comme ils se retrouvaient à l'oratoire pour le chant des psaumes.

1. Non seulement on a vu se multiplier les foyers d'action unioniste — nous les avons déjà énumérés — mais des contacts entre eux tendent à se former de plus en plus, qui permettent une unité de convergence, et une mise en commun des fruits de leurs travaux.

Pie XI a suivi la même méthode pour préparer l'édition de la Vulgate : il fit construire à proximité du Vatican un monastère bien adapté et y installa un groupe de moines de la congrégation de France à laquelle il confia ce travail collectif. Et c'est ce que, à l'initiative du Cardinal Mercier, le même pontife suggéra aussi pour le travail unioniste.

2. Outre cette coopération scientifique et morale plus étroite et plus vivante, le travail en équipe offre un avantage, accessoire sans doute, mais important lui aussi. Le monastère de l'Union, dont nous célébrons aujourd'hui le 25e anniversaire, est devenu nécessairement un centre d'accueil, une étape sur la route longue et escarpée du rapprochement, un foyer vibrant d'esprit et de symphonies œcuméniques, où tout, hommes et choses, rend le même son et répète le même écho.

Sans doute Chevetogne est-il loin encore de réaliser cet idéal, mais il veut y tendre de toute son âme sous la direction décidée de son chef. Les installations actuelles encore précaires y tendent aussi. Tout : hôtellerie, réfectoire, oratoires des différents rites, bibliothèque, salles de réunions, jardins propices aux carrefours ; tout voudrait, au rythme des habitants, faire de Chevetogne l'hôtellerie accueillante sur le chemin de l'Union ; l'Emmaüs où ensemble nous écoutons le cœur brûlant la parole du Maître.

En travaillant ainsi, les moines de l'Union ont conscience de réaliser les vues du grand Cardinal, vrai fondateur de l'œuvre. N'était-ce pas lui qui résumait ainsi sa pensée dans ce document incomparable sur les Conversations de Malines : « ... si la vérité a ses droits, la charité a ses devoirs : nous pensions peut-être qu'en parlant à cœur ouvert et dans la persuasion intime que, dans un vaste conflit historique qui a duré des siècles, tous les torts ne sont pas d'un seul côté ; en précisant les termes de certaines questions en litige, nous ferions tomber des préventions,

des méfiances, dissiperions des équivoques, aplanirions les voies au bout desquelles une âme loyale, aidée de la grâce, découvrirait, s'il pouvait plaire Dieu, ou retrouverait la vérité... »

III. Ordre religieux.

Cette mission sera confiée à un Ordre religieux. Les bénédictins désignés pour cet apostolat.

La lettre du pape Pie XI au Primat des Bénédictins développe longuement les motifs qui ont déterminé son appel spécial aux moines occidentaux. Ils ont un rôle à jouer dans l'effort de compréhension œcuménique. Nous n'insisterons pas, et nous nous contenterons de souligner rapidement deux points que la Règle et la tradition bénédictines ont tenus spécialement en honneur : la liturgie, et l'union harmonieuse de la nature et de la grâce.

1. Tout d'abord l'importance attribuée par le Pape à la liturgie dans l'œuvre de rapprochement. Sans doute nos tristes divisions nous interdisent la participation active aux actes du culte ; et de ce chef l'action unificatrice de la liturgie est contrariée. Mais tous les chrétiens, dans leur Confession, peuvent puiser à cette source commune les éléments chrétiens traditionnels, qui disposeront insensiblement les âmes à se comprendre et à s'aimer.

L'Église orthodoxe plus que nous vit dans son culte le grand mystère chrétien ; la liturgie est l'aliment principal, pour ne pas dire unique, de sa vie spirituelle. On comprend dès lors que la liturgie constitue entre nos deux Églises un puissant moyen de rapprochement.

Quant aux chrétientés issues de la Réforme, si elles ont, aux plus mauvais jours, exagéré la rigidité puritaine de leur culte, elles retrouvent de plus en plus aujourd'hui ce riche patrimoine cultuel possédé jadis ensemble. Il est

significatif à ce sujet de lire l'ouvrage de M. Marc Boegner : *Qu'est-ce que l'Église ?* [1] Parlant de la prédication, le chef distingué des Églises réformées de France écrit : « Toutefois l'enseignement n'est pas la seule nourriture que nous donne notre Mère l'Église... Du point de vue où nous nous sommes placés aujourd'hui, le culte en est un autre dont un trop grand nombre de chrétiens, fils spirituels de la Réforme, méconnaissent la vivifiante efficacité. Le culte est l'acte essentiel de la vie de l'Église... parce que dans le culte qu'elle rend à Dieu, l'Église prend conscience en temps que telle, et reçoit les grâces que connaissent ceux-là seulement qui participent au culte de l'Église d'une même foi et d'un même amour... On voit par cette brève indication de quelle erreur se rendent coupables ou sont victimes ceux qui n'attachent d'importance qu'à la prédication... De là l'incomparable signification et le dynamisme spirituel de la liturgie... » Et citant ensuite un écrit protestant qui minimise cette importance, M. Boegner ajoute : « Mais alors elle (la liturgie) ne ferait pas partie intégrante du culte ? Elle en est au contraire un élément essentiel. Tout en donnant l'expression nécessaire à la piété des fidèles, elle la nourrit de la substance dont l'Église a vécu pendant les siècles passés ».

La liturgie est donc le terrain favorable à la rencontre pacifique des âmes chrétiennes. De plus en plus les chrétiens subissent cette mystérieuse attirance du culte. La vérité révélée s'y présente dans sa simplicité évangélique, sans apprêts et comme impliquée dans la vie. Les controverses religieuses n'y ont aucun écho, l'élaboration théologique indispensable n'a pas modifié ces antiques formules ; et les vénérables sacramentaires gardent fidèlement tout le charme de la prière des siècles chrétiens. Le culte est

1. Paris, Éd. « Je sers », 1931, p. 120-123.

véritablement le point de moindre résistance en vue des interpénétrations désirables.

2. Une autre pensée que le cardinal Mercier soulignait dans toute son action unioniste, c'est la part prépondérante que doit prendre dans cet apostolat le travail surnaturel. Dans toute activité spirituelle l'effort combiné de la nature et de la grâce est indispensable. Plus que dans tout autre domaine, l'effort surnaturel doit occuper ici la première place. Nous sommes heureux de rendre hommage à l'activité si remarquable à ce point de vue du groupe unioniste de Lyon dont M. l'abbé Couturier est l'infatigable apôtre. Avec une persévérance et une tenacité exemplaire, il s'efforce d'entraîner les ouvriers de l'Union dans un mouvement spirituel intense : s'aimer et s'unir dans la prière et la charité du Christ.

Il se montre le zélé propagandiste de la neuvaine de prières pour l'unité, du 18 au 25 janvier. On peut dire que c'est grâce à lui que cette institution a pris dans toutes les Églises un si grand développement. Son apostolat a été favorisé par la disposition du Saint-Siège qui approuve la récitation interconfessionelle du *Pater* et encourage ainsi l'union de tous les chrétiens dans la prière du Maître.

Pour se rapprocher de l'unité, Vladimir Soloviev demande de tout chrétien deux choses. La première est d'assurer et d'accroître sa propre union intime avec le Christ. La deuxième est de vénérer dans l'âme du prochain la vie active du Saint-Esprit. Ces principes sont nôtres ; ils sont ceux de tous les vrais ouvriers de l'union. — Dieu fera le reste.

Dom LAMBERT BEAUDUIN.

Nouvelles précisions sur le Conseil œcuménique des Églises.

Le Comité Central du Conseil œcuménique des Églises, à Toronto en juillet 1950, a « reçu le document intitulé *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises* et l'a transmis avec la recommandation qu'il soit étudié et commenté dans les Églises ». Formule presque analogue à celle qui accompagnait les rapports d'Amsterdam, et impliquant donc pour le document une autorité analogue à la leur. Tout comme ceux-ci enfin il existe en versions française et allemande authentiques. Je le citerai (en chiffres romains pour les chapitres, et en arabes pour les paragraphes) d'après sa traduction française officielle.

I

Les lecteurs d'*Irénikon* n'ignorent pas que la nature du Conseil œcuménique n'est pas exprimée d'une manière exhaustive dans sa Constitution. Cette déficience provoqua dès la formation du Conseil des malentendus et des mésinterprétations. Avant la conférence d'Amsterdam, M. Visser't Hooft, son secrétaire général, voulut y rémédier dans de nombreuses études que j'ai analysées dans : *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises* [1], et résumait sa pensée venue à maturité

1. *Irénikon*, 21 (1948), p. 164-178.

dans : *Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Églises*[1]. A la conférence d'Amsterdam elle-même, à part un bref paragraphe du rapport du IIe comité[2], la nature du Conseil ne reçut pas de précisions nouvelles. Moi-même j'ai essayé d'en tirer des documents de cette conférence [3]. Enfin, le rapport du Secrétaire général au Comité Central en 1949 exprimait des *convictions communes* aux Églises membres du Conseil œcuménique « relatives à la mission de proclamer la Seigneurie du Christ dans tous les domaines de la vie » [4]. Les malentendus et les mésinterprétations ne cessant pas au sujet d'un organisme qui « constitue une manière sans précédent d'aborder les problèmes des relations entre Églises » (II) et dont la conception de base a « un caractère nouveau sans précédent », la rédaction de notre document fut décidée ; elle fut confiée par le Comité Central à une commission de théologiens que présidait le Dr. WHITEHORN (presbytérien anglais) et dont les membres étaient : Dr. FLOROVSKY (orthodoxe), Dr. HORTON (congrégationaliste américain), professeur KAN (anglican japonais), Dr. I. S. WATKINS, évêque anglican de Malmesbury, pasteur NIESEL (E(vangelische) K(irche in) D(eutschland)), I. I. SALOMIES, évêque luthérien finlandais, Lic. SCHMIDT, *Oberkirchenrat* de l'E. K. D., Dr. STANG de la Fédération luthérienne mondiale, Dr. F. TOMKINS (anglican américain), Dr. VAN DER LINDE (réformé hollandais).

Le texte définitif sorti de ce laboratoire théologique est publié en anglais dans *World Council of Churches, Minutes and Reports of the Third Meeting of the Central Committee,*

1. *Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Églises ?* Désordre de l'homme et dessein de Dieu, I. L'Église Universelle dans le dessein de Dieu. Neuchâtel-Paris, s. d., p. 263-298.

2. *Autorité du Conseil,* Id. V. La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Rapport officiel, p. 163-165.

3. *Le dialogue théologique à Amsterdam,* Irénikon, 23 (1950), p. 129-163 ; 278-298. Je le désignerai par *DA*.

4. *Ibid.,* p. 161.

Toronto (Canada), July 9-15, 1950, en guise de septième appendice, p. 84-90.

On voit l'intérêt que peut présenter pour *Irénikon* l'examen un peu détaillé de ce Document dont la Chronique a déjà fait mention [1]. Il sera inévitablement un peu subtil *ex materia rei* et serait plus intelligible à un lecteur qui pourrait se reporter au texte entier. Le manque de place m'a obligé de n'en citer que les entêtes des paragraphes et de résumer les commentaires aussi bien que possible.

II

I. Introduction. Elle rattache le Document à la résolution de l'assemblée d'Amsterdam concernant l'Autorité du Conseil que j'ai déjà mentionnée et qu'on considère maintenant comme devenue insuffisante.

II. De la nécessité d'une nouvelle déclaration. J'en ai donné plus haut la substance et cite cette phrase : « Le Conseil est une réponse provisoire aux divisions existant entre les Églises, divisions qui devraient ne pas être, car elles sont en contradiction avec la nature de l'Église ».

III. Ce que le Conseil œcuménique des Églises n'est pas.

1) *Le Conseil n'est pas et ne devra jamais devenir une Super-Église qui légiférerait ou prendrait des décisions pour les Églises membres. Il n'est pas l'Église universelle, ni non plus* l'Una Sancta *dont parlent les Confessions de foi.*

Le commentaire ajoute qu'il entend par là combattre le malentendu le plus opiniâtre.

2) *Le but du Conseil n'est pas de négocier des unions entre les Églises membres, car ceci ne peut être le fait que des*

1. 1950, p. 442.

Églises elles-mêmes agissant de leur propre initiative, mais il est d'établir un contact vivant entre les Églises et de promouvoir l'étude et la discussion des problèmes que pose l'unité de l'Église.

Le commentaire souligne que dans ce domaine chaque Église membre conserve son autonomie et sa responsabilité.

3) *Le Conseil œcuménique ne peut pas et ne doit pas être fondé sur une conception particulière de l'Église, quelle qu'elle soit. Il ne résout pas d'avance le problème ecclésiologique.*

Le commentaire avoue que le Conseil peut parfois donner l'impression de se trouver sous l'influence marquée d'une tradition ecclésiastique ou d'une théologie particulière, « toutefois le Conseil comme tel ne saurait devenir l'instrument d'une confession ou d'une école sans perdre toute sa raison d'être ».

4) *L'adhésion d'une Église au Conseil œcuménique n'implique pas qu'elle considère dès lors sa conception de l'Église comme relative.*

Le commentaire remarque que le point vise encore une fois un malentendu tenace.

5) *Faire partie du Conseil n'implique pas l'acceptation d'une doctrine particulière sur la nature de l'unité de l'Église.*

Le commentaire énumère différentes conceptions de cette unité allant d'un accord parfait ou très étendu en matière de doctrine « jusqu'à l'opinion que l'unité visible de l'Église est non essentielle à celle-ci et même indésirable » ; il cite l'encyclique *Mystici Corporis Christi*.

Contrairement à son titre purement négatif, le IIIe chapitre se permet de donner en passant quelques définitions positives. Les voici : Le Conseil démontre par son existence même et ses activités la nécessité de manifester clairement l'unité de l'Église du Christ (III, 2). Il y a place à l'intérieur du Conseil pour l'ecclésiologie de chacune des Églises qui désirent s'associer à la conversation œcuménique (III, 3)

et sont but est précisément d'établir entre elles des relations dynamiques, franches et loyales *(passim)*. C'est là sa façon de travailler pour l'unité.

IV. Présuppositions qui sont a la base du Conseil œcuménique. Ce qu'implique pour les Églises du point de vue ecclésiastique leur affiliation au Conseil.

1) *Les Églises membres du Conseil croient que la conversation entre les Églises, leur collaboration et leur témoignage commun doivent être fondés sur la conviction commune que le Christ est le Chef divin du Corps.*

C'est, nous dit le commentaire, une explicitation de la base christologique du Conseil[1] dans le sens « que le Seigneur de l'Église est Dieu-parmi-nous et qu'il continue à rassembler ses enfants et à construire lui-même son Église », et que les Églises doivent lui être soumises en commun. Cette conviction commune (on cite pour l'appuyer une phrase de la déclaration de la délégation orthodoxe à Édimbourg 1937) explique la coexistence, à première vue paradoxale au sein du Conseil, d'ecclésiologies très différentes et l'obligation pour les Églises d'entrer dans des relations toujours plus étroites et réelles.

2) *Les Églises membres du Conseil s'appuient sur le Nouveau Testament pour affirmer que l'Église du Christ est une.*

Le commentaire affirme à son tour que la conviction biblique de l'unité et de l'unicité de l'Église ainsi que le contraste que lui font les divisions chrétiennes, sont le ressort profond et premier du Mouvement œcuménique. « Les Églises se rendent compte que c'est pour chacune d'elles un simple devoir chrétien que de tout faire pour que soit manifestée l'unité de l'Église et de travailler et de prier afin que le dessein du Christ pour son Église s'accomplisse ».

1. « Le Conseil œcuménique des Églises est une association fraternelle d'Églises qui acceptent Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur ».

3) *Les Églises membres reconnaissent que l'appartenance à l'Église du Christ s'étend au dela du Corps de leurs fidèles. Elles cherchent donc à établir un contact vivant avec ceux qui, hors de leurs rangs, confessent la Seigneurie de Jésus-Christ.*

De cette conviction commune que le commentaire attribue aussi à l'Église catholique-romaine, les Églises n'ont tiré jusqu'à présent, la plupart du temps, nous dit-on, que des conséquences négatives pour se confiner dans l'isolement. Les choses ont heureusement changé avec le Mouvement œcuménique. Celui-ci présuppose implicitement que chaque Église a une tâche positive à remplir dans ce domaine, celle de chercher à établir des rapports fraternels avec tous ceux qui, « bien qu'ils ne soient pas membres du même Corps visible appartiennent ensemble au Corps mystique » ; le Conseil est « le lieu où s'effectuent cette recherche et cette découverte ».

4) *Les Églises membres du Conseil considèrent que la relation d'autres Églises à la Sainte Église professée par les Confessions de foi, doit faire l'objet d'un examen en commun. Néanmoins le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai le plein sens du terme.*

Ce point étant particulièrement important j'en donne le commentaire en entier : « Il y place dans le Conseil œcuménique pour les Églises qui reconnaissent dans les autres des Églises au sens plein et vrai du terme, et pour celles qui ne les reconnaissent pas comme telles. Mais ces Églises divisées, même si elles ne peuvent s'accepter mutuellement comme de vraies et pures Églises, croient qu'elles ne doivent pas rester dans leur isolement ; c'est pourquoi elles se sont associées dans un Conseil œcuménique des Églises. Elles voient toutes leurs différences dans le domaine de la foi et de l'ordre ecclésiastique, mais elles se reconnaissent toutes servantes du seul Seigneur et désirent examiner leurs diffé-

rences dans un mutuel respect, avec la foi qu'elles pourront ainsi être conduites par le Saint-Esprit vers la manifestation de leur unité en Christ ».

5) *Les Églises membres du Conseil œcuménique reconnaissent dans les autres Églises des éléments de la vraie Église. Elles estiment que cela les oblige à entreprendre une conversation sérieuse, dans l'espoir que ces éléments de vérité les conduiront à une reconnaissance de la vérité dans sa plénitude et à une unité fondée sur toute la vérité.*

On a en vue ici, nous apprend le commentaire, les *Vestigia Ecclesiae* ou « éléments de l'Église véritable » que les Églises s'accordent généralement les unes aux autres et qui sont : la prédication de la Parole, l'enseignement des Saintes Écritures, l'administration des sacrements, et les fruits de l'évangélisation, tous les quatre n'étant pas plus qu'une « ombre pâle » de l'Église véritable ; ils sont malgré tout au Mouvement œcuménique un moyen, une voie et une promesse pour la réalisation d'une unité plus complète et véritable, grâce à la conversation œcuménique surtout, franche au point de devenir une lutte.

6) *Les Églises du Conseil œcuménique acceptent de prendre conseil les unes des autres en vue d'apprendre du Seigneur Jésus-Christ quel témoignage il les appelle à rendre dans le monde, en son nom.*

D'après le commentaire, ce témoignage est « la vraie raison d'être de l'Église ». Il est rendu difficile aux Églises à cause de leurs divisions. Quand elles s'assemblent dans le Conseil œcuménique, elles ne peuvent pas ne pas chercher à recevoir de leur commun Seigneur ce témoignage commun comme un don de grâce et « manifester quelque chose de cette unité dont l'objet est « que le monde croie » ».

7) *Une des conséquences pratiques de l'affiliation au Conseil œcuménique est d'obliger les Églises à reconnaître leur solidarité, à s'assister mutuellement en cas de besoin et à s'abstenir*

de tout acte incompatible avec le maintien de relations fraternelles.

Cette solidarité multiforme mais toujours fraternelle est essentielle au Conseil œcuménique, poursuit le commentaire ; elle vise à écarter tous les obstacles qui empêchent le libre exercice des fonctions normales de l'Église, elle n'exclut pas l'affirmation positive de la foi de chaque Église non plus qu'un dialogue très franc entre elles « dans le seul but d'édifier le Corps du Christ » ; mais bien tout acte non fraternel en tant qu'« atteinte au but même du Conseil ».

8) *Les Églises membres établissent des rapports spirituels entre elles grâce auxquels elles peuvent apprendre les unes des autres et s'entr'aider, afin que s'édifie le Corps du Christ et que la vie des Églises soit renouvelée.*

Ce point, explique le commentaire, concerne l'entr'aide des Églises dans leur renouvellement qui leur est nécessaire pour rendre témoignage à Jésus-Christ parce que chacune d'elles possède à côté d'éléments inchangeables inhérents à sa structure, d'autres changeables. « Telle est la signification du travail d'étude du Conseil et de plusieurs de ses autres activités... Toute lumière que reçoit une Église ou un groupe d'Églises doit être transmise à toutes les autres ».

Le document s'achève par une conclusion qui affirme qu'aucune des positions de base du Conseil œcuménique n'est en opposition avec ce qu'enseignent les Églises membres ; « aucune Église ne doit donc redouter, croyons-nous, de devoir renier son héritage du fait de son entrée au Conseil ». On prévoit qu'avec le développement de la conversation œcuménique et de l'association fraternelle des Églises, de nouveaux problèmes surgiront « car le Conseil existe en vue de sortir de l'impasse où les Églises étaient acculées dans leurs relations entre elles », mais chaque Église restera absolument libre dans ses décisions.

« Une très réelle unité a été découverte dans les réunions œcuméniques ; cette unité est, pour tous ceux qui travaillent au sein du Conseil, l'élément le plus précieux de sa vie. « Elle existe et nous la recevons toujours à nouveau comme un don immérité du Seigneur. Nous louons Dieu pour ces prémices de l'unité de son peuple et poursuivons avec espoir l'œuvre commune qu'il nous a confiée. Car le Conseil existe pour servir les Églises tandis qu'elles se préparent à rencontrer leur Seigneur, lequel ne connaît qu'un seul troupeau ».

* * *

L'élaboration de ce texte qui se fit d'après un schéma préparé par le Secrétariat général, connut de grandes difficultés provenant, nous dit-on (II), des difficultés inhérentes à toute théologie de l'Église, mais spécialement grandes ici où plusieurs et différentes théologies de l'Église se faisaient face. « Le problème était dès lors de formuler les implications ecclésiologiques d'un organisme au sein duquel s'affrontent tant de conceptions différentes de l'Église, sans user de catégories ou de termes empruntés à une des conceptions particulières de l'Église » (II). La chose se révéla spécialement ardue autour de IV,4 et de la phrase de II que j'ai déjà citée et qui a trait au caractère *provisoire* du Conseil œcuménique et des divisions dans l'Église. Les discussions sont résumées dans les *Minutes* de Toronto (p. 13-18) et remarquablement commentées dans un article du Rév. O. S. TOMKINS, secrétaire de *Foi et Constitution* [1] où je me permettrai de beaucoup puiser. Le point IV, 4 permettant à certaines Églises d'en considérer d'autres comme des Églises dans un sens impropre, choqua les représentants de ces dernières comme une « désecclésification » *(unchurch)*

1. *The Church, the Churches and The World Council of Churches.* The Christian Century, 9 août 1950, p. 944-946.

et leur parut incompatible avec une association fraternelle, tandis que les représentants des premières déclarèrent que si la substance de l'affirmation était écartée du Document elles devraient prendre congé du Conseil. On trouva enfin la formule que nous connaissons et qui apaisa les appréhensions des uns et des autres. La rédaction du second point s'efforça d'éviter ce qui aurait pu faire croire que le caractère provisoire du Conseil impliquait la doctrine que toute division dans l'Église était mauvaise, et que la future unité n'en devait contenir aucune. Au dire de l'*E(cumenical) R(eview)* le Comité central vécut ainsi une vraie crise. Parce qu'elle fit mieux comprendre les vraies différences ecclésiologiques entre les Églises membres et le « non moins réel travail du Saint-Esprit dans leur association fraternelle »[1], et parce qu'elle devait leur permettre de continuer à participer de tout cœur à l'association fraternelle du Conseil, cette crise lui fut pour la vie et non pas pour la mort ; elle donna lieu à la meilleure discussion que celui-ci ait connue jusqu'ici, pensent le Dr. Watkins et M. Tomkins. Cependant toute équivoque ne me semble pas avoir encore été évitée, le Dr. J. Baillie (Église d'Écosse) déclarant qu'il acceptait le Document comme simple constatation d'un état de choses, M. Tomkins écrivant au contraire qu'il lui reconnaissait un caractère normatif, statuant le Conseil « tel qu'on le veut »[2].

III

Il me semble qu'ont peut distinguer dans le Document deux thèmes très étroitement unis d'ailleurs : des *précisions sur la nature du Conseil œcuménique* d'une part, et de l'autre ses *implications ecclésiologiques.*

1. Octobre 1950, p. 77.
2. *Art. cit.*, p. 946.

Le premier thème explicite « la façon nouvelle, sans précédent » d'aborder dans le Conseil les relations entre les Églises sorties de leur isolement coupable, et ceci dans le sens d'une multiforme solidarité (conversation, collaboration, témoignage) ayant pour but l'édification du Corps du Christ et la manifestation de son unité « afin que le monde croie ». La seule attitude qui pourrait rompre cette solidarité serait sa non acceptation et le retour à l'isolement, coupable parce que contraire à la volonté du Christ en tant que Chef de ce Corps. Pour le reste, tant qu'on veut « rester ensemble » — nous n'avons pas oublié que cette expression fut l'apogée du Message d'Amsterdam —, cette solidarité s'accommode de toutes les tensions dialectiques, fússent-elles même, sinon surtout celles de IV, 4, ou bien d'une conversation où l'on envisagerait les oppositions doctrinales les plus tranchées avec franchise, courage et charité, où l'on échangerait des expériences et se corrigerait mutuellement. « Le Mouvement œcuménique, a dit le P. Florovsky, est un mouvement de tension et de conflit ; nous devons nous y tenir non pas derrière un simple écran de sentiments fraternels, mais il nous faut y mettre à jour nos différences dans la sympathie et dans la confiance que la puissance de Dieu prévaudra. Il est préférable d'avoir une controverse doctrinale plutôt qu'un accord vague »[1].

Pareille solidarité dialectique n'est pas une partie de plaisir, écrit M. Tomkins, mais une grave obligation découlant de la volonté du Seigneur de l'Église ; elle est possible grâce à l'unité mystérieuse entre les Églises séparées, « l'élément le plus précieux du Mouvement œcuménique », unité que, loin de diminuer, elle intensifie encore. L'unité mystérieuse elle-même reçoit une précision importante, sans pour autant perdre son caractère de mystère, quand le Document la déclare enracinée dans la reconnaissance

1. *Minutes Toronto*, p. 11.

commune par les Églises de Jésus-Christ comme Chef de l'Église et de leur commune soumission à sa volonté.

D'après M. Tomkins il y a un paradoxe ici et il le formule ainsi : « Le Conseil est une association fraternelle d'Églises qui acceptent Notre-Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. On y est d'accord pour croire qu'il veut en un certain sens une plus grande unité pour son Église, mais on y est divisé sur la nature de cette unité. Ce paradoxe deviendrait une contradiction si les façons différentes de comprendre l'unité de l'Église allaient jusqu'à détruire la base de l'association. Nous affirmons avoir l'unité dans le Christ ; nous ne pouvons affirmer que nous sommes unis dans son Église ».

Le premier thème du document de Toronto explicite donc la base du Conseil œcuménique et le fait d'une façon théologiquement très juste : de Jésus-Christ considéré pour ainsi dire isolément, on passe au Seigneur comme Chef de son Corps ; cette transition, parce que proprement théologique, est libre de toute spécification confessionnelle ou d'école : le Christ-Chef de son Corps n'est ni « catholique » ni « protestant », ni barthien ou « école de Lund », mais simplement catholique. M. Tomkins aurait peut-être pu ajouter cette nuance à sa définition et s'exprimer ainsi, par exemple : « Les Églises membres du Conseil œcuménique, tout en n'étant pas unies dans l'Église du Christ, le sont dans le Christ en tant que son chef ».

Dans cette solidarité dialectique, notre thème fait nettement prédominer la conversation œcuménique, comprise elle aussi d'une manière très théologique.

* * *

Je résume ainsi notre second thème, les *implications ecclésiologiques* du Conseil œcuménique.

1) L'Église des Confessions de foi est une et unique.

2) La relation de chaque Église à celle-ci est un problème pour les Églises dans le Conseil.

3) L'unité et la vérité de l'Église ne sont pas parfaites sur terre à cause des divisions chrétiennes qui leur sont contraires. C'est au Conseil d'aider les Églises à manifester davantage ces attributs de l'Église.

4) Au lieu de l'Église, existent sur terre des *Vestigia Ecclesiae* ; ce sont eux précisément qui permettent au Conseil d'accomplir sa tâche.

5) Les membres visiblement disjoints de l'Église appartiennent ensemble au Corps mystique que le Conseil œcuménique doit aider à édifier.

6) Le témoignage pour Jésus-Christ dans le monde est la vraie raison d'être de l'Église et la manifestation principale de son unité.

Ces éléments d'ecclésiologie impliquent, me semble-t-il, une « conception particulière de l'Église » et une « notion particulière de son unité », et résolvent à l'avance partiellement le problème ecclésiologique, trois choses que les points III,3 et III,5 du Document récusent pour le Conseil œcuménique.

Le lecteur qui voudra bien s'y reporter reconnaîtra dans ce *consensus*, cette fois bien explicite, outre la conviction œcuménique sur la fonction de l'Église déclarée déjà commune par M. Visser 't Hooft à Chichester 1949, celui que j'ai dégagé des documents d'Amsterdam [1], mais avec les modalités nouvelles que voici :

a) La fonction de témoignage est dite la vraie raison d'être de l'Église et sa fonction cultuelle est donc mise au second plan ; celle-ci ne figure d'ailleurs pas dans le Document. Un *dubium* d'Amsterdam est ainsi résolu.

b) L'*Introduction* rattachait le Document à la définition qu'Amsterdam avait donnée de l'autorité du Conseil œcu-

1. *DA*, p. 158 suiv.

ménique et permettait d'attendre une explicitation de ce point spécialement mystérieux, prêtant donc à malentendu, et, de plus, lié d'une façon spéciale à la fonction de témoignage. Or le terme même d'autorité ne paraît qu'une fois dans notre document et cette seule fois c'est encore sous forme d'une citation de feu William Temple datant d'une quinzaine d'années déjà (III,1).

c) La définition implicite du Corps mystique du Christ comme ensemble de tous les chrétiens malgré leurs divisions.

d) Le Document parle peu de la réforme des Églises à la lumière de la Bible et de la réalisation de leur unité par leur sainteté, tandis que les documents d'Amsterdam en disaient beaucoup.

IV

Esquissons maintenant un jugement sur le document de Toronto.

1) Malgré quelques inconséquences — mais à qui n'échappent-elles pas ? — il est bien fait. Sa technicité s'explique du fait qu'il est destiné à être discuté *dans* les Églises (c'est M. Tomkins qui le souligne, p. 945 de son article), par des théologiens et chefs de file. Quand les réponses seront parvenues au Comité Central —, on espère que ce sera pour sa séance de 1951 —, et si elles sont favorables, on lui donnera une forme plus simple et populaire en vue de l'homme d'Église moyen, et tout à la fois plus officielle.

2) Malgré son intention d'être libre de « catégories et de termes empruntés à une confession ou à une école particulière » et malgré la largeur de son premier thème, il se trouve dans son second, « sous l'influence marquée d'une tradition ecclésiastique et d'une théologie particulière » (III,3), les mêmes que je décelais à Amsterdam. La chose est peut-être inévitable quand se rencontrent des *Vestigia Ecclesiae*.

3) Dans son second thème, surtout dans les points IV, 6, 7, 8, il prolonge, peut-être avec un certain *decrescendo*, le dialogue ou plutôt le monologue d'Amsterdam où dominait la tradition de *Vie et Action* que M. Visser't Hooft a caractérisée comme « proclamation commune de la Seigneurie de Jésus-Christ dans tous les domaines de la vie »[1]. Dans son premier, il préconise une tension dialectique qu'Amsterdam n'a pas connue malgré la « méthode dialectique » alors découverte, et une dominante *Foi et Constitution* (des emprunts à la constitution de cette Commission sont sensibles dans II,2 et IV,3) qu'on ne trouvait plus dans les documents émanant du Conseil œcuménique. Et encore cette dominante semble-t-elle dans la ligne de la tradition théologique et d'un confessionalisme aigu (pour employer les termes de la première section d'Amsterdam : « convictions authentiques et fidélité à la vérité ») et non pas dans celle, moins ou non théologique, recommandée depuis 1949.

4) Il nous fait voir le Conseil œcuménique — et c'est là me semble-t-il sa principale valeur — sous un jour nouveau qu'un observateur du dehors, même sympathisant, a plus de peine à percevoir et que seule l'expérience œcuménique peut sans doute faire sentir : le Conseil n'est pas tellement l'*Una Sancta in fieri* —, cet aspect le Document l'a omis —, ni non plus un organe de collaboration d'une certaine originalité, seule alternative que les travaux d'Amsterdam me donnaient[2] ; il est une *solidarité dialectique* chose qui semble en effet plutôt nouvelle et précieuse dans le monde chrétien. Si Toronto rend le Conseil moins mystérieux, il en augmente par contre la problématique théologique. Le petit nombre (un seul) de théologiens des « Jeunes Églises » dans son comité rédactionnel y serait-il pour quelque chose ?

1. *Art. cit.*, p. 280.
2. *DA*, p. 160.

5) A se référer à l'article de M. Visser't Hooft sur le Conseil œcuménique, on peut constater combien peu le Document le reflète du fait qu'il ne précise pas l'autorité du Conseil, laquelle en était le principal sujet. Après Toronto, cette expression du Secrétaire général serait-elle, par exemple, encore permise : « Le Conseil œcuménique doit donc toujours être prêt à servir de porte-parole à l'Église universelle »[1] ? Il semble lui-même le proscrire dans son rapport de 1950[2]. Le Comité Central conviendrait-il aussi que la théologie de cet article était « trop particulière et trop subtile pour pouvoir entrer dans un document officiel de droit public, sinon de droit ecclésiastique »[3] ? Ce document répond-il à des difficultés qu'on se posait couramment dans les Églises ou plutôt à celle de théologiens ? Je ne puis répondre à la question mais signale que d'après l'*ER* déjà citée, plusieurs membres du Comité Central furent surpris des problèmes envisagés dans la discussion, et avouèrent leur ignorance de ce que le Conseil œcuménique avait une nature aussi compliquée et tendue.

7) Chose certaine, elle, il ne répond pas à une question qu'on aurait pu poser et que j'ai posée moi-même dans *DA* : « Une Église qui se croit l'*Una Sancta* visible sur terre pourrait-elle faire partie du Conseil œcuménique » ? Dans le contexte de IV,4 qui la concerne directement, il aurait suffi de prévoir le cas où la relation d'une Église membre avec l'Église des Confessions de foi serait celle d'identité. La crise de Toronto en aurait augmenté d'acuité sans doute mais aussi de caractère salutaire.

8) Le Document a-t-il été opportun et même nécessaire à la croissance du Conseil œcuménique ? L'avenir seul y

1. *Art. cit.*, p. 283.

2. *Minutes Toronto*, p. 67. « Nous devons mettre en garde ici contre l'expression « Église universelle » qui prête à erreur (misleading) et qui a créé tant de confusion parmi nous ».

3. *La préparation théologique* (d'Amsterdam)... p. 176.

pourra répondre. A Toronto même quelques doutes se sont élevés à ce sujet, mais finalement tout le monde a été satisfait et spécialement de IV,4. Cependant le Dr. Sisco (Église Unie du Canada) a demandé de remettre toute l'affaire à un an.

9) Que peut-on prévoir en fait de réactions de la part des Églises membres ? Elles devront, me semble-t-il, se faire surtout autour de la phrase « Aucune des positions qui sont à la base du Conseil œcuménique n'est en opposition avec ce qu'enseignent les Églises membres. Aucune Église ne doit donc redouter, croyons-nous, de devoir renier son héritage du fait de son entrée au Conseil », aucune ne devra y craindre, pour employer une expression de M. Visser't Hooft dans son rapport à Toronto, une logique interne qui l'entraînerait plus loin qu'elle ne le voudrait [1]. Ces réactions pourraient bien être du même genre qu'au Comité Central, et le Dr. Watkins avait même émis l'avis alors, que les objections soulevées par les délégués au Document s'inspiraient surtout de la crainte d'être désavoués par leurs Églises mandatrices [2]. Elles pourraient aussi être nulles et faire tomber le Document simplement dans l'oubli. Les réactions des Églises orthodoxes, elles qui sont l'« extrême droite » du Conseil, nous intéressent évidemment en premier lieu. Le P. Florovsky s'est montré très catégorique à Toronto, en admettant peut-être finalement qu'il pourrait y avoir malgré tout dans le Mouvement œcuménique quelque chose comme un *consensus* valable ; il a prévenu ses collègues du Comité que son Église mandatrice pourrait se montrer plus catégorique encore que lui. Puis-je me permettre l'avis que la solidarité dialectique, définie à Toronto, est une forme nouvelle et précieuse du « soborovanie » (échanges de communion) tant aimée et à si juste titre par les Orthodoxes.

1. *Minutes Toronto*, p. 65.
2. *Ibid.*, p. 17.

Elle est d'ailleurs fondée dans le Document, nous le savons, sur une déclaration des Orthodoxes à Édimbourg 1937 (IV,1).

D'après M. Tomkins « la valeur du Conseil dans le proche avenir dépendra en une mesure qui n'est pas petite du sérieux de l'étude (du Document dans les Églises) et de l'honnêteté de son commentaire » [1].

J'ose espérer que le mien, très modeste, répond un peu à ce désideratum. On aura remarqué que j'ai voulu juger le Document d'après ses propres principes et me suis abstenu d'une appréciation de son second thème du point de vue catholique. Pour bien la faire il aurait fallu plus long que cette note et ce que j'ai écrit dans *DA* à ce propos me paraît encore valoir. Le point IV, 4 me permet de formuler mieux la suggestion que je faisais alors [2]. Si on peut l'appeler une « désecclésification » générale des Églises membres, celles-ci n'étant plus dès lors que des *Vestigia Ecclesiae*, pourquoi ne pas le faire pour le Conseil œcuménique lui-même, pourquoi avoir employé dans le titre du Document de Toronto *l'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises*, trois fois le terme « Église », dont la première fois dans un sens abstrait, et les deux dernières dans un sens impropre et reconnu pour tel par le *consensus* œcuménique ?

D. C. LIALINE.

1. *Art. cit.*, p. 946.
2. *DA*, p. 296.

Chronique religieuse.

I. Mgr GERMANOS, *métropolite de Thyatire* († 24 janvier 1951)

Le mouvement pour l'Unité chrétienne vient de perdre en la personne de Mgr Germanos un de ses coryphées. Le défunt prélat était un des présidents du Conseil œcuménique des Églises.

Il était né en Bithynie en 1872 d'une modeste famille grecque ; ses dispositions pour l'état ecclésiastique avaient été discernées par le métropolite de Nicomédie, Mgr Bryennios et il avait fait ses études au Séminaire patriarcal de Halki, études qu'il compléta à Leipzig, à Strasbourg et dans d'autres centres scientifiques. De 1904 à 1922, Mgr Germanos fut recteur de Halki et il contribua ainsi à la formation de l'élite de la hiérarchie grecque. C'est à la fin de son séjour à Halki qu'il collabora avec le Prof. Komnènos aux recherches qui devaient aboutir à la reconnaissance par économie des ordinations anglicanes par le patriarche œcuménique Meletios Metaxakis.

C'est ce même patriarche qui fit de lui son apocrisiaire près de l'archevêché de Cantorbéry, en même temps qu'il le chargeait, à titre d'exarque patriarcal, du soin spirituel des communautés grecques d'Europe centrale et occidentale.

Personnalité œcuménique, Mgr Germanos fut à Lausanne, à Stockholm et dans toutes les conférences panchrétiennes le représentant très écouté du patriarcat de Constantinople ; sa nomination à l'une des présidences du Conseil œcuménique continuait le rôle actif qu'il avait joué dans le groupement « Foi et Constitution ». Personnalité orthodoxe aussi et de la meilleure souche : on peut revoir pour s'en

convaincre le rôle actif qu'il tint à la Conférence de Lambeth (1930) et au Comité dogmatique anglicano-orthodoxe de Londres (1931). S'il était un ardent promoteur du travail pour l'unité chrétienne, le métropolite de Thyatire n'entendait rien sacrifier des positions traditionnelles de son Église.

Il a manqué peut-être au défunt prélat d'avoir rencontré un milieu où la position catholique était plus épanouie ; là où il la rencontra, à Constantinople ou en Angleterre, les circonstances ne la détachent pas assez de l'antagonisme interconfessionnel. Peut-être en avait-il gardé quelque défiance.

Pourtant l'urbanité de l'homme d'Église était parfaite et les entretiens qu'il voulait bien accorder, même à des religieux catholiques, témoignaient de sa grande compréhension et de la confiance dont il voulait s'entourer [1].

II. ACTUALITÉS [2]

Église catholique. — Dans un MESSAGE radiodiffusé où il rappelle l'affluence des foules à Rome au cours de l'année 1950, S. S. PIE XII évoqua « les GRANDS ABSENTS » c'est-à-dire les nombreux fidèles que les persécutions sévissant dans leurs pays avaient empêchés de s'y rendre :

1. Le service funèbre a été célébré le 3 février en la cathédrale de Sainte-Sophie à Londres. L'archevêque anglican de Cantorbéry lut l'Évangile de l'office.

2. Voici les sigles qui désignent nos références le plus fréquemment utilisées : 1) *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres EC 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (Rue du Trône 12, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Vestnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, rue Daru, Paris) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres W. C. 1) ; *DC* = *Documentation catholique* (5, rue Bayard, Paris) ; *E* = *Ekklesia* (Hodos Philotheès, 19, Athènes) ; *ECB* = *The Eastern*

« A tous ces confesseurs, qui, injustement chargés de chaînes visibles ou invisibles, souffrent injure pour le nom de Jésus (Actes 5, 41), nous envoyons notre salut ému, reconnaissant et fraternel ». Par leurs souffrances et humiliations, « ils apportent une contribution d'inestimable valeur à la grande croisade de prières et de pénitence qui va commencer avec l'extension de l'Année sainte à tout l'univers catholique [1] ».

Depuis que par un acte officiel du 28 avril 1950 le diocèse gréco-catholique de PREŠOV (Slovaquie) avait été rattaché à l'Église de Moscou, on était sans nouvelles de son chef, Mgr Paul GOJDIČ. A la suite d'un procès qui dura cinq jours, celui-ci vient d'être condamné à l'emprisonnement à vie (15 janvier). Conjointement avec lui, furent condamnés deux évêques latins, Mgr BUZALKA de Trnava et Mgr VOJTASSAK de Spis. Le sort de Mgr Basile HOPKO, auxiliaire de Mgr Gojdič, demeure inconnu [2].

Churches Broadsheet (63, Ladbroke Grove, Londres, W. 11) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, Route de Malagnou, Genève) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Freiburg i. Br) ; *IKZ* = *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Willadingweg, 39, Berne, Suisse) ; *Ir* = *Irénikon* ; *LC* = *The Living Church* (744, Fourth Street, Milwaukee, Wisc. U. S. A.) ; *NCO* = *National Council Outlook* (297 Fourth Ave, New-York City) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = Persbureau Ned. Hervormde Kerk (Javastraat, 100, La Haye) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie Orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., U. S. A.) ; *V* = *Vestnik* (Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale 5, rue Pétel, Paris-XV) ; *R* = *Réforme* (5, rue Cernuschi, Paris) ; *RM* = *Rousskaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue de Montholon, Paris) ; *SICO* = *Servizio Informazioni Chiesa Orientale* (Via della Conciliazione, 34, Rome) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de presse et d'information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48).

1. *DC*, 14 janvier 1951.

2. Notons ici qu'à propos de la liberté religieuse compromise à l'Est et plus spécialement sur « la grave oppression » dont aussi l'Église catholique romaine en POLOGNE est victime, le Département des affaires internatio-

Selon un journal romain « la cérémonie la plus suggestive de l'Année Sainte » fut la LITURGIE BYZANTINE CÉLÉBRÉE à SAINT-PIERRE, le dimanche 26 novembre, par Sa Béatitude MAXIME IV Saïgh, patriarche melkite d'Antioche, en présence du Saint Père et avec l'assistance de quinze évêques concélébrants. La Liturgie se déroula en grec, en arabe, en slave et en roumain. Le Pape récita le *Credo* et le *Pater* en latin [1]. A cette occasion, PIE XII avait reçu la veille un groupe de russes catholiques qui venaient de tenir un congrès. Une icone de la Dormition, peinte par l'iconographe G. V. Morozov de Paris, fut offerte à Sa Sainteté [2].

Nous notons d'après *le Lien* de septembre-octobore (pp. 202-207) quelques points qui furent traités au cours du SYNODE DE L'ÉGLISE GRECQUE MELKITE réuni du 20 au 26 août à Ain Traz, sous la présidence de S. B. le Patriarche MAXIME IV.

Les Pères du Synode ont passé en revue les difficultés théoriques et pratiques qu'a trouvées dans son application la nouvelle législation sur la discipline du mariage, promulguée par le Motu Proprio du 22 février 1949. Le Synode s'est adressé à la S. Congrégation pour l'Église orientale pour demander des explications, ainsi qu'à la Commission de codification et d'interprétation.

En matière de liturgie, quelques saints des anciens Horologia ont été remis en honneur. Dans le calendrier de l'Horologion figurera dé-

nales du Conseil britannique des Églises publia le 16 décembre dernier une déclaration, dans laquelle il constate et déplore que les droits et les libertés de l'homme, en particulier des communautés religieuses, des prêtres et des fidèles « ont été et sont impudemment violés » (Sur la demande du même Département fut publiée en 1950 une documentation *Communisme and the Churches*, par J. B. BARRON et H. M. WADDAMS, SCM Press LTD, exposant l'attitude des gouvernements de l'Est envers les Églises par la citation de discours et de décrets officiels).

1. Cfr *Le Lien*, Noël 1950, p. 5-12.

2. Cfr *RM*, 17 janvier 1951, art. *Un voyage russe à Rome*. Signalons aussi E. LIAMINE, *Rome et l'Année Sainte*, dans le *Messager du Mouvement chrétien des Étudiants russes* (*Vestnik* de novembre-décembre 1950).

sormais aussi la fête des SS. Méthode et Cyrille, apôtres des Slaves (11 mai).

Une nouveauté intéressante : la multiplicité, de nos jours, des voyages aériens devenus moyens ordinaires de locomotion, a amené, les Pères du Synode à ajouter dans la grande synaptie à la prière « pour ceux qui voyagent par terre et par mer » la demande pour ceux qui voyagent par air.

La formation d'un comité de chant liturgique a été décidée.

On a envisagé la création d'un organisme ecclésiastique pour les melkites catholiques en Amérique, qui s'avère indispensable (Il y en a 100.000 en Amérique du Sud et 40.000 en Amérique du Nord).

Au BRÉSIL, à Sao Paulo, a été inaugurée la première mission gréco-catholique destinée aux réfugiés roumains [1].

Pendant son SÉJOUR EN ÉGYPTE à l'invitation du gouvernement de ce pays (en décembre-janvier), S. E. le Cardinal TISSERANT a visité un grand nombre de paroisses et de missions des diocèses catholiques de l'Égypte supérieure. A Asyut, il posa la première pierre de la nouvelle cathédrale catholique de rite copte et assista à l'office de Noël (6 janvier).

Le 12 janvier est décédé à Fribourg (Suisse), à l'âge de 84 ans, le Prince Max DE SAXE, frère du dernier roi de Saxe. Prêtre et professeur à l'Université de Fribourg, il était expert en matières touchant les Églises orientales, aidé en cela par une vaste connaissance des langues de l'Orient. Son ardeur pour l'Union des Églises l'incita, en 1909, à écrire ses audacieuses « Pensées » sur ce sujet dans *Roma e l'Oriente*, que Pie X en personne désavouerait dans la suite. Avec lui disparaît une personnalité marquante, pacifique, qui a exercé une indéniable influence dans le domaine de l'entente internationale et du rapprochement des Églises.

Le 23 janvier, le 25e ANNIVERSAIRE de la mort du Cardinal

1. *CIP*, 21 novembre.

Mercier a été commémoré en Belgique. Le 22 novembre prochain, on célébrera le centenaire de sa naissance.

Église russe en URSS. — Le manifeste pour la paix de Stockholm demeure un des thèmes favoris des derniers numéros du *Journal Patriarcal.* Le clergé de tout rang est mobilisé pour cette action. Il est à noter que spécialement dans les harangues destinées au peuple ukrainien — détaché récemment de l'Église catholique — le Vatican est dépeint dans les termes les plus violents comme un fauteur de guerres[1]. Ceci serait de nature à confirmer le bruit suivant lequel, en Ukraine, l'opposition du peuple au nouvel état des choses demeurerait vive. Il est à la fois touchant et écœurant de voir la photo du vieux patriarche-katholicos Kallistrat de Géorgie, signant le *Message aux Chrétiens du monde entier,* pour ensuite déclarer que « tous savent que nos voisins occidentaux, qui se disent chrétiens, trouvent qu'il y a trop d'hommes sur la terre et qu'il faut en supprimer de n'importe quelle façon, par la maladie, la bombe atomique ou par tout autre moyen susceptible à terrifier et à exterminer les fils de Dieu »[2].

L'archimandrite chinois Siméon fut consacré évêque à Moscou le 30 juillet. Le siège de Tientsin, puis celui de Shangaï lui furent confié[3]. Il est le premier évêque orthodoxe de nationalité chinoise.

Le protoprêtre A. P. Smirnov, recteur de l'Académie de théologie et du séminaire de Moscou depuis le 25 août 1949, est décédé le 19 septembre à l'âge de 62 ans.

1. Cfr art. de I. Maximko sur l'action pour la paix à Lvov, dans *ŽMP* N° 9, p. 10-12.

2. *Ibid.*, p. 15. Sous le titre *L'Église orthodoxe russe dans la lutte pour la paix* le patriarcat de Moscou vient de publier un ouvrage qui réunit les divers messages, appels, articles etc., de la période allant du 17 juillet 1948 au 17 octobre 1950. Nous comptons y revenir.

3. *ŽMP* 1950, N° 8, p. 39, et N° 10, p. 3.

Le 25 janvier le président de l'Académie des Sciences, S. V. Vavilov est décédé à Moscou à l'âge de 59 ans [1]. Fidèle à l'idéologie du régime, il fut un persécuteur des savants trop « cosmopolites ». Il fut à la tête de la nouvelle campagne antireligieuse dont nous avons déjà parlé. Récemment encore, les dirigeants de la « Société des Études politiques et scientifiques », qui pratiquement remplace l'ancienne « Ligue des sans-dieux militants », dissoute en 1942, ont déclaré qu'« ils mèneraient sans merci et sans faiblesse la lutte contre Dieu et l'Église sur des bases scientifiques ». La société compterait actuellement 165.000 membres dont 712 académiciens. Elle mène une propagande de plus en plus active par des publications et par la radio. Quant au prof. Vavilov, il était aussi un très actif zélateur de la « campagne pour la paix ».

Émigration. — En Amérique Mgr Léonty (Turkovič) a été élu successeur du métropolite Théophile. Il portera le titre d'archevêque de New-York et de métropolite de toute l'Amérique et du Canada. La juridiction russe métropolitaine, dont Mgr Léonty est désormais le chef, a décidé de rester en union spirituelle avec l'Église-Mère de Russie mais de ne plus faire dorénavant mention liturgique du patriarche Alexis de Moscou [2]. On priera pour « les saints patriarches et évêques orthodoxes de l'Église orthodoxe russe souffrante ». Les autres évêques de cette juridiction sont actuellement répartis comme suit : Mgr Jean (Garklava), évêque de Cleveland et de Détroit, auxiliaire de Mgr Léonty pour le diocèse de New-York ; Mgr Jean (Šachovskoy), évêque de San-Francisco ; Mgr Denys, évêque de Chicago et Minneapolis ; Mgr Nikon, évêque de Phila-

1. *RM*, 31 janvier 1951.
2. Pour l'évolution vers cette nouvelle attitude cfr Chronique 1946, p. 365-369 ; 1947, p. 87-88, p. 303, p. 426-428 ; 1948, p. 76-79, 205 etc.

delphie, Pensylvanie et Pittsburg ; Mgr Jean (Zlobin), évêque de Sitka et de tout l'Alaska ; Mgr Benjamin, archevêque de Tokio. Le siège d'Argentine est vacant tandis que l'archimandrite Andronik est administrateur du Canada (Winnipeg, Manitoba).

L'arrivée aux États-Unis le 24 novembre du métropolite Anastase de Munich n'a pas conduit à un rapprochement entre les deux juridictions, comme beaucoup l'avaient espéré. Signalons deux mutations dans cette juridiction : Mgr Jean de Shangaï devient archevêque de Bruxelles et de l'Europe occidentale tandis que Mgr Nathanaël est nommé évêque de Preston et de La Haye [1].

Il est intéressant de noter que le nouveau métropolite Léonty de New-York nourrit depuis longtemps l'idéal d'une Église orthodoxe américaine unifiée et autocéphale, englobant les fidèles de différentes nationalités. Le Dr. W. E. Conkling, évêque épiscopalien de Chicago, se référant à ce désir lors de la 24e réunion annuelle des *Federated Russian Orthodox Clubs of America* (3 sept. 1950), exprima sa conviction qu'un jour viendra où, en Amérique, il y aura une grande Église catholique nationale unie, libre de toute ingérence étrangère, groupant ceux qui ont une foi commune : Russes, Grecs, Syriens, Serbes, Polonais, Anglicans... De plus en plus, les nouvelles générations ignorent leur langue d'origine : les enfants ne connaissent plus que l'anglais. « Je vous demande de prier, d'étudier, de travailler pour ce rêve : Une Église où des Russes seront moins russes, des Anglicans moins anglais, des Polonais moins polonais et des Grecs moins grecs et où, en tant qu'Américains, nous serons unis sous la commune bannière de notre Seigneur, lorsque nous aurons une Église catholique

1. La liste complète de cette hiérarchie se trouve dans le *Calendrier orthodoxe russe* de 1951, édité par le Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.-Y.

nationale qui marquera de son empreinte la vie d'Amérique avec sa foi et sa moralité ». L'archevêque Léonty, qui était présent, exprima sa satisfaction à propos de ces idées qui correspondent aux siennes et remarqua que les conditions interconfessionnelles sont actuellement meilleures que celles où se trouvait, il y a un siècle, l'orthodoxe vivant en Russie [1].

A ce propos, notons encore qu'au cours de la cérémonie traditionnelle du Nouvel An, le Patriarche CHRISTOPHE d'Alexandrie, en renouvelant dans des termes chaleureux son vœu de voir un synode pan-orthodoxe se réunir au plus tôt, soit à la Sainte Montagne, soit au Sinaï, exprima le désir de voir ajouter à l'*Agenda* (arrêté par la Conférence préparatoire de 1930), la question d'un STATUT DÉFINITIF pour le gouvernement de l'Église orthodoxe en Amérique, dont les désordres sont considérés par lui comme un scandale pour l'Orthodoxie. A plusieurs reprises, le patriarche a souligné avec regret le rôle néfaste que jouent dans les relations orthodoxes des considérations d'ordre purement politiques [2].

Au cours d'un SYNODE tenu à New-York à la fin d'octobre, l'Église orthodoxe ukrainienne américaine et l'Église orthodoxe ukrainienne ont décidé de fusionner. La nouvelle Église s'appellera ÉGLISE ORTHODOXE UKRAINIENNE AUX ÉTATS-UNIS. Son chef est le métropolite John THEODOROVIČ de Philadelphie, tandis que l'archevêque Mstyslav SKRYPNYK du Canada est chancelier. L'Église est en communion spirituelle avec le patriarcat de Constantinople. Elle a adhéré au Conseil National nouvellement institué, dont il sera question ci-après.

1. Cfr *ECB*, déc. 1950-janvier 1951, *The Anglicans and the Orthodoxes in America*.

2. *P*, 1 janvier. L'autre *desideratum*, exprimé à cette occasion, concerne le rapprochement avec l'Orthodoxie des « Églises orientales dites monophysites ».

L'archevêque SERGE de Berlin et d'Allemagne a été nommé archevêque de Kazan et de Čistopol par le patriarche de Moscou. Il sera remplacé par l'évêque BORIS de Čkalov et Bouzoulouk [1]. L'archevêque PHOTIUS, exarque patriarcal pour l'Europe occidentale, n'est pas encore arrivé en France. Le *Messager* de cet Exarchat (nº 5) publie cependant un message de Noël émanant de lui.

Le philosophe russe bien connu, Simon C. FRANK est décédé à Londres le 20 décembre dernier à l'âge de 73 ans. Nous nous proposons de consacrer prochainement une note à ce penseur qui, avec des hommes comme Berdiaev, a joué un rôle important dans la vie culturelle russe de ce siècle.

Mentionnons enfin un article du R. P. MAILLEUX : *Chrétiens d'Orient et d'Occident* [2], dans lequel on trouvera des aperçus bien intéressants sur l'Église orthodoxe russe de l'émigration et sur ses relations avec les autres confessions.

Angleterre. — A l'âge de 90 ans, le Rev. Herbert Hamilton KELLY est décédé le 31 octobre dernier. Il fonda en 1894 la *Society of the Sacred Mission* (KELHAM) dont de nombreux missionnaires partirent pour toutes les régions du globe [3].

Bulgarie. — Depuis la SUPPRESSION de la faculté de Théologie, la NOUVELLE ACADÉMIE THÉOLOGIQUE de Sofia a ouvert ses cours. Les séminaires de SOFIA et de PLOVDIV ont été FUSIONNÉS. Des 160 candidats aux examens d'admission, 72 ont été reçus. Le séminaire sera bientôt transféré à ČEREPIŠ : en effet, en exécution d'une décision gouvernementale les locaux du séminaire vont être mis à la dis-

1. Cfr *ŽMP* 1950, Nº 10, p. 3.
2. *Nouvelle Revue Théologique*, nov. 1950, p. 973-988.
3. Cfr une note biographique dans *SSM. Quarterly*, déc. 1950, p. 97-103.

position du *Septemvriče* (une organisation de la jeunesse communiste)[1].

Chypre. — Le 20 octobre dernier l'évêque MACAIRE de Kition, agé de 38 ans, a été élu archevêque de Chypre. Tout comme son prédécesseur décédé en juin, il est un fervent partisan du rattachement de l'île au royaume de Grèce. Le nouveau primat est diplomé en théologie de l'Université d'Athènes et il a poursuivi ses études à Boston.

Éthiopie. — Pour la première fois dans l'histoire, le chef de l'Église copte d'Éthiopie sera un ÉTHIOPIEN et non plus un égyptien. L'accord conclu il y a deux ans[2] entre aujourd'hui en pleine application à la suite du décès de l'archevêque égyptien CYRILLE qui conservait jusqu'à sa mort le titre nominal d'archevêque de l'Église d'Éthiopie. Le nouvel évêque est Mgr BASILE qui assumait déjà l'administration de cette Église.

Grèce. — Le 26 novembre, au sanctuaire de Sainte-Barbe à DAPHNI, a été posée la première pierre d'un vaste établissement d'éducation féminine dirigé par l'*Apostoliki Diakonia*. S. M. le Roi et l'archevêque d'Athènes ont présidé cette importante cérémonie en présence d'une brillante assemblée. Grâce à l'entremise du Conseil Œcuménique, de nombreuses Églises étrangères ont contribué aux frais par des versements importants. Mgr SPIRIDON estime que pour le quinquennat 1945-1950 l'Église de Grèce a reçu environ cinq milliards de drachmes[3].

A l'occasion de la mort du roi Gustave V de Suède, l'archevêque a adressé à l'archevêque d'Upsal et à l'ambassadeur de Suède des condoléances, avec des remercîments

1. Cfr *Curkoven Vestnik* (Sofia), Nos 32-33, p. 6.
2. Cfr Chronique 1949, p. 172.
3. Cfr *E* 1 déc, 1950.

pour l'aide constante et variée que la Suède a procurée à la Grèce. *Ekklesia* du 1er décembre publie une liste des principaux envois.

L'organe *Greek orthodox News Sheet* de l'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS DE GRÈCE (3 Souliou Street, Athènes) paraît depuis l'été 1950 sous une forme élargie. Les premiers nouveaux numéros contiennent un article sur la mission de l'Orthodoxie en Occident. Deux DANGERS y sont signalés : le « philétisme » (le repliement d'une communauté d'émigrés sur elle-même par nationalisme) et — danger opposé — l'« uniatisme à rebours » (prosélytisme en faveur de l'Orthodoxie envers les chrétiens de l'Occident).

E du 1er et 15 décembre s'occupe de la question des graves DÉSORDRES créés en Grèce par les ADHÉRENTS DU VIEUX CALENDRIER (julien) qui, il y a une trentaine d'années, sur l'initiative du Gouvernement, a été remplacé par le calendrier grégorien. Il y a deux groupes d'opposants. Le premier s'est formé autour d'un moine Matthieu Karpathakis ; ses partisans sont très fanatiques et vont jusqu'à déclarer schismatique l'Église officielle, niant la validité de ses sacrements et exigeant de tous ceux qui quittent l'Église de Grèce pour se joindre à eux une seconde confirmation au moyen d'un « saint Chrême d'origine orthodoxe ». Par suite de scandales qui se seraient produits dans ce groupe, l'autre groupe qui reconnaît comme chef l'ex-métropolite de Florine CHRYSOSTOME Kavourides s'est vu obligé de désavouer toute connexion avec eux. Le métropolite d'Athènes Mgr SPIRIDON, reproche au métropolite dégradé d'avoir consacré évêque le hiéromoine Matthieu et d'avoir, après la mort de celui-ci, adopté les positions extrêmes de ses adhérents pour s'assurer leur appui. Des reproches sont adressés aussi au Gouvernement qui laisse faire, de sorte que les révoltés se multiplient, font des ordinations sans discernement, érigent des églises où, quand et comme ils veulent, alors que l'Église de Grèce se voit

liée mains et pieds. Une conférence a eu lieu le 7 décembre entre Mgr Spiridon, trois membres du Saint-Synode et trois ministres dans l'intention de trouver une solution à ce cuisant problème. Depuis lors il paraît que les autorités civiles ont agi ; le groupe des « Juliens » a été interdit et la police est à la recherche du métropolite Kavourides et de trois évêques qui se cachent. Le 10 février une grève de la faim a été commencée à l'église Saint-Paul, dans le quartier populaire Kokkinia, de la capitale, pour protester contre l'interdiction. Le Dr. Stravos KARAMITSOS, secrétaire général du groupe, a déclaré que celui-ci compte un million de fidèles et qu'il n'y a que la question du calendrier qui fait la divergence avec l'Église orthodoxe officielle de Grèce [1].

Norvège. — A la suite de la retraite en octobre dernier de l'évêque Eivind Berggrav, l'évêque Joannes SMEMO du diocèse d'Agdar a été élu évêque d'Oslo et primat de l'Église luthérienne de Norvège. Le nouvel élu est né en 1898 et est évêque depuis 1925.

Pays-Bas. — Le Prof. G. VAN DER LEEUW, savant renommé dans l'histoire des religions, est décédé à Groningue le 18 novembre. Il joua aussi un rôle de premier plan dans le mouvement liturgique moderne. Le défunt était président de la section de liturgie de la commission de *Foi et Constitution*.

Par 76 voix contre 14, le Synode général de l'Église réformée des Pays-Bas a adopté le 7 décembre dernier une NOUVELLE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE. Le nouveau statut donne à cette Église une plus grande part de responsabilité dans les activités qui incombaient jusqu'ici à des personnes ou organismes privés. Les bureaux occupent actuellement environ soixante employés alors qu'en 1940

1. Entretemps Mgr Chrysostome a été retrouvé et relâché de suite.

ils ne comptaient, outre un seul pasteur, que deux secrétaires [1].

Roumanie. — Le synode de l'Église orthodoxe roumaine a résolu de TRANSFORMER les éparchies en tenant compte de la nouvelle division administrative du territoire de la République roumaine. En Roumanie également, la campagne pour la paix est intense : une soixantaine de prêtres orthodoxes qui refusaient de s'y associer auraient été internés dans des camps de concentration.

A la demande du patriarche JUSTINIEN, les chefs de toutes les confessions de la République se sont RÉUNIS en conférence à Bucarest le 19 décembre dernier.

Relations interorthodoxes. — AUTOUR DE L'AUTOCÉPHALIE POLONAISE. — *ŽMP* nº 8 (1950) p. 8-9 publie, avec la lettre déjà citée du patriarche œcuménique ATHÉNAGORE [2], la RÉPONSE du patriarche Alexis de Moscou datée du 3 juillet 1950. Le patriarche ALEXIS y constate que le patriarche Athénagore ignore totalement les événements récents dans l'Église orthodoxe polonaise. Cette Église a elle-même renoncé, explique-t-il, à l'autocéphalie incomplète que l'Église constantinopolitaine lui accorda en 1924 ; elle la considérait comme « non canonique et invalide ». L'Église polonaise s'est adressée à l'Église orthodoxe russe qui lui a conféré le 22 juin 1948 une entière indépendance. L'Église russe estime dès lors que ni en droit, ni en fait il ne lui est encore possible de s'immiscer dans les affaires intérieures de l'Église orthodoxe de Pologne. Le patriarche de Moscou cite ensuite une lettre du métropolite DENYS, datée du 22 août 1948 dans laquelle celui-ci déclare que l'autocéphalie obtenue en 1924 fut temporaire et cano-

1. *SŒPI* 15 déc.
2. Cfr Chronique 1950, p. 419-421.

niquement incomplète, et par laquelle il reconnaît « la sainte nécessité de la bénédiction de la Grande Église-Mère russe sur l'existence autocéphale de sa plus jeune fille, l'Église orthodoxe polonaise ». Et de fait, un article sur la question polonaise de A. V. VEDERNIKOV [1] reproduit la photographie de la lettre autographe de Mgr Denys, dans laquelle celui-ci fait humblement amende honorable pour avoir résisté si longtemps, exprimant sa « sincère repentance pour toutes les transgressions commises envers l'Église-Mère ». — Nous ignorons si Constantinople a répondu.

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Nombreuses aussi sont les réactions *postérieures* à la PROMULGATION DU DOGME DE L'ASSOMPTION du 1er novembre. Notons en quelques unes. Les objections sont d'ailleurs demeurées les mêmes.

En *Allemagne*, dans les églises des *Landeskirchen* luthériennes, une déclaration de la « Conférence des évêques de l'Église luthérienne unie d'Allemagne » (V.E.L.K.) présidée par l'évêque Hans MEISER, a été lue en chaire [2].

Aux *Pays-Bas*, le Synode général de l'Église réformée a aussi fait lire une déclaration dans laquelle il est dit que « l'Église catholique romaine ne se laisse ramener ni par l'Écriture ni par les autres Églises de la voie qu'elle a prise une fois pour toutes. Elle confirme ainsi son isolement et creuse encore davantage le fossé qui la sépare de nous ».

En *Autriche*, l'évêque MAY de l'Église évangélique autrichienne exposa dans une lettre pastorale que « l'Église catholique s'éloigne du fondement de la foi chrétienne » en violant la sainteté du premier commandement... « Je suis le Seigneur, ton Dieu, tu n'aimeras point d'autres dieux devant ma face ». C'est avec confusion et tristesse que les protestants le constatent, surtout en présence de la nécessité

1. Dans *ŽMP* 1950, N° 8, p. 40-51.
2. Le texte complet se trouve dans *HK* déc. 1950, p. 151-152. Dans ce même fascicule sont signalées encore d'autres réactions allemandes moins officielles.

présente d'être unis. L'évêque exhorte cependant les fidèles à ne pas se livrer à une critique rationaliste « à bon marché » et à ne pas se laisser aller à une polémique anti-romaine.

Il y eut aussi, en décembre, une lettre pastorale des évêques de 'Église d'*Irlande* signée par les archevêques d'Armagh et Dublin [1]. Le ton en est assez déplaisant, ce qu'on ne peut pas dire généralement pour les autres cas.

En *Suède*, le primat de l'Église luthérienne suédoise, le Dr. BRILIOTH, déclara le 1er novembre, durant un service religieux pour le Roi Gustave V, qu' « un rideau de fer a été dressé », rideau qui a rendu la coopération œcuménique avec les catholiques romains impossible pour une très longue période. Dans sa première lettre pastorale adressée à son clergé l'an dernier, il avait dit qu'avec la proclamation du dogme de l'Assomption, même l'illusion d'un rapprochement disparaîtrait [2].

Pour la *France*, ce sont les paroles du président de la Fédération protestante en France, le pasteur Marc BOEGNER [3] ou du pasteur Albert FINET, directeur de *Réforme* [4], qu'il faudrait reproduire pour constater une même déception devant les « murailles rendues encore plus infranchissables ». « Trois portes se ferment à Rome sur l'Année Sainte », écrit le pasteur Boegner, « mais, ajoute-t-il, pourtant, la porte d'espérance demeure ouverte pour les ouvriers de l'unité chrétienne. Qu'ils la franchissent, résolus à être fidèles à la vérité dans l'Amour ».

En *Amérique*, l'évêque président de l'Église épiscopale H. Knox SHERRIL s'est rallié à la déclaration des deux archevêques anglais, déclaration que nous avons déjà citée [5].

Les évêques *Vieux-Catholiques* « unis par la déclaration d'Utrecht du 24 septembre 1889 » ont également publié un communiqué, signé

1. Cfr *CEN* 22 déc. 1950.

2. Cfr Hans CNATTINGINS, *Archbishop Brilioth's Charge as Primate of Sweden*, dans *Theology*, janvier 1951, p. 23.

3. Cfr *Gazette de Lausanne* du 5 déc., et *Figaro* du 21 déc. (Art. *La porte demeure ouverte*...).

4. Dans *Combat* (Paris) du 8 nov. cet auteur écrit : « Ce dogme de l'Assomption est un sujet de tristesse pour les protestants ».

5. Mentionnons aussi les deux articles du Dr. E. L. MASCALL dans *The Guardian* du 8 sept. et 13 oct. 1950 (reproduits dans *The Quarterly Chronicle of the Community of the Resurrection*, Noël 1950, p. 3-12).

par Andreas Rinkel (Utrecht) et Adolphe Küry (Berne), pour rejeter la proclamation dogmatique du 1er novembre [1].

La presse *orthodoxe*, tant grecque que russe, souligne généralement, à quelques exceptions près [2], la foi de l'Orthodoxie dans l'Assomption corporelle de Marie. Tout en considérant la définition dogmatique superflue, on y désapprouve l'attitude de l'anglicanisme et du protestantisme. A cette occasion, les auteurs affirment hautement la valeur de la tradition comme source de la foi ecclésiastique [3].

La Semaine de l'universelle prière des chrétiens pour l'Unité n'a pas trop souffert, semble-t-il, des récents « ébranlements » interconfessionnels. La place nous manque pour être tant soit peu complet dans l'énumération des faits.

En *France*, l'abbé Paul Couturier a publié cette année une petite brochure sur la Semaine avec des prières appropriées. Dimanche, 21 janvier, une Liturgie de saint Jean Chrysostome a été célébrée à Notre-Dame de Paris par le patriarche Maxime IV Saïgh d'Antioche. L'après-midi, un service œcuménique a eu lieu à la pro-cathédrale de l'Église épiscopale américaine, où le pasteur Boegner a pris la parole. Le soir, plusieurs réunions se sont tenues, notamment à la cité universitaire et à la maison de la Cimade. De nombreuses réunions ont également eu lieu dans d'autres villes françaises Lille, Le Havre, Marseille, Rouen, Amiens, Lyon...

Le *Monde* (Paris) du 20 janvier publia un « triptyque œcuménique », catholique-réformée-anglicane (par Jean Guitton, J. L. Leuba et Henry R. T. Brandreth).

En *Suisse*, il faut signaler l'initiative de la communauté protestante de Grandchamp, qui organisa du 18 au 25 janvier une retraite

1. Cfr *SŒPI* 12 janvier 1951.
2. Cfr la rubrique *Notes et Documents* (p. 86-90).
3. A *P* 1 sept. déjà cité ajoutons *P* du 11 nov. 1950 ; *Gregorios o Palamas*, juillet-août 1950 ; *O*, sept. 1950 ; *V*, N° 4 ; *RM*, 8 nov. ; *Le Monde* 10 et 26 oct. (P. Kovalevsky). Tandis que dans l'Orthodoxie grecque des voix discordantes se sont fait entendre sur la *valeur* du nouveau dogme, nous n'en avons pas entendues jusqu'ici dans l'Orthodoxie russe. On connaît la vénération très grande des Russes pour ce mystère de la foi. Le P. Serge Bulgakov y tenait spécialement dans sa mariologie.

accompagnée de conférences œcuméniques (conférenciers : les pasteurs F. F. von ALLMEN, J. L. LEUBA (réformés) et SOURP (luthérien), le R. P. FÉRET O. P., le Rév. Father SHEARBURN (de la communauté anglicane de Mirfield) et le prof. L. ZANDER (de l'Institut orthodoxe de Paris) [1].

D'*Allemagne* nous viennent des signes d'ACTIVITÉ RENOUVELÉE des cercles de l'*Una Sancta*, s'il est vrai que récemment certaines difficultés de prises de contact œcuméniques en avaient ralenti les travaux. Le cercle de Munich nous envoie un petit recueil de prières pour la Semaine et deux courtes contributions sur le dogme de l'Assomption, l'une du pasteur August REHBACH de Munich et l'autre du Dr. Johannes PINSK, prêtre à Berlin. On s'y accorde à dire que le nouveau dogme, au lieu d'être un obstacle au dialogue inter-confessionnel, peut en constituer un nouveau et utile point de départ.

En concordance avec la Semaine de l'Unité une rencontre entre des ORTHODOXES RUSSES et des LUTHÉRIENS était annoncée comme devant se tenir à Hambourg du 19 au 22 janvier. Le thème général en est significatif : *Les Pères de l'Église ancienne*, avec un net souci de préciser les relations entre l'Écriture et la Tradition.

Le P. Max PRIBILLA a pris la parole le 20 janvier à la radio bavaroise sur *La Mission collective des Églises chrétiennes*.

En *Angleterre*, une réunion s'est tenue le 25 janvier au *Central Hall*, Westminster, groupant des ANGLICANS, DES NON-CONFORMISTES, DES ORTHODOXES ET DES CATHOLIQUES. Le Dr. J. W. C. WAND, évêque anglican de Londres, présidait. Y prirent la parole : Le Dr. J. C. HEENAN (représentant le cardinal GRIFFIN) ; on se souviendra que l'an dernier, en pareille circonstance, aucun catholique n'obtint la permission de prendre part à une telle réunion [2] ; le Dr. Harold ROBERTS (méthodiste) et le Rév. A. S. DUNCAN JONES, doyen de Chichester (anglican), La réunion fut troublée par des manifestations de l'« Alliance protestante [3]. (S'agit-il de l'ICCC qui est, comme nous l'avons vu [4], opposée à tout œcuménisme) ?

Signalons qu'une feuille de PRIÈRES COMMUNES à l'usage des

1. Cfr *R* 20 janvier 1951.
2. Chronique 1950, p. 204-205. Le Dr. Heenan vient d'être nommé évêque de Leeds.
3. Cfr *CT*, 26 janvier 1951.
4. Chronique 1950, p. 442.

anglicans, des non-conformistes et des catholiques-romains avait été imprimée. On explique que cela fut possible grâce au fait qu'un prêtre catholique siège actuellement au comité qui est présidé par Fr. B. DALBY, de la Société de Saint-Jean l'Évangéliste (anglican) [1].

Le 24 janvier, une réunion entre anglicans, non conformistes, orthodoxes et catholiques a été organisée à EXETER. Elle fut présidée par l'évêque du lieu, le Dr. MORTIMER. Celui-ci a déclaré « qu'il ne suffit pas de fouiller l'histoire afin d'y découvrir les responsabilités... Nos divisions ont leur origine dans le péché de l'homme et elles ne prendront fin que par la grâce et la puissance divines ». Citons aussi ces paroles de l'ABBÉ bénédictin de DOWNSIDE : « Les catholiques-romains ont toujours un peu peur, sans raison peut-être, lorsque nous sommes appelés à participer à ce mouvement unioniste, qui est un bon mouvement. On pourrait penser que nous ne croyons pas réellement que l'Église du Christ est une société qui existe et existera jusqu'à la fin du monde comme une société visible » [2].

En *Belgique*, la Semaine a été célébrée en beaucoup d'endroits. A Bruxelles, des veillées de Prières ont eu lieu tous les soirs de l'Octave. Les RR. PP. BOUYER de l'Oratoire et CONGAR O. P. ont donné des conférences dans la capitale, à Liège et ailleurs. L'édition belge du *Témoignage Chrétien* du 19 janvier contient quelques pages spéciales consacrées à l'Unité chrétienne.

L'agence *CIP*. (Bruxelles) recueillit quatre messages œcuméniques. Ils sont de la main de Mgr Louis-Joseph KERKHOFS, évêque de Liège, de l'archiprêtre Valentin ROMENSKY, doyen des paroisses orthodoxes russes en Belgique, du doyen P. MOORE de l'église anglicane à Bruxelles et du pasteur W. MARICHAL, aumônier-en-chef du culte protestant, en Belgique.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — En 1954, NEUVIÈME CENTENAIRE d'une date douloureuse pour l'Occident et l'Orient chrétiens (1054), les bénédictins de Chevetogne feront paraître un important RECUEIL DE TRAVAUX ET D'ÉTUDES, avec la collaboration des meilleurs savants, théologiens et historiens, sur des questions en rapport avec le schisme.

1. Cfr *The Cowley Evangelist*, janvier 1951, p. 13.
2. *CT*, l. c.

Dans *CV* (organe de l'Exarchat russe du Patriarcat œcuménique, nº d'octobre-novembre) M. MEYENDORFF publie un article sur l'encyclique *Humani Generis*.

L'exposé se termine par la conclusion que voici :

« Le contenu de l'encyclique papale est purement défensif, négatif. Les catholiques sont mis en garde contre des tendances de type libéral et moderniste, mais, dans ces dernières, sont impliquées aussi les tendances qui s'efforcent d'assainir la vie ecclésiastique et théologique du catholicisme par l'étude des anciens, spécialement des Pères de l'Église grecque. Ces tendances sont mises en parallèle avec le libéralisme. Il est caractéristique de constater dans ce sens l'attitude méfiante du Pape envers l'idée de « retour aux sources », idée qui anime justement ces mouvements au sein de l'Église romaine, lesquels, du point de vue spirituel, sont particulièrement proches de nous orthodoxes. C'est à l'encontre de cette tendance que se porte la recommandation de se tenir rigoureusement au système philosophique de Thomas d'Aquin, système « reconnu par l'Église ». Ce système est non seulement incompatible avec l'Orthodoxie, mais il donne à l'Église romaine ce caractère d'une Église occidentale et, de plus, médiévale, malgré les efforts déployés par certains catholiques pour lui donner un caractère plus universel, tant dans le sens géographique que spirituel-théologique » (p. 13).

Anglicans. — *Sobornost*, hiver 1950, contient un récit sympathique d'un pèlerinage anglican à Rome : Richard RUTT, *The Roman Jubilee* (p. 346-351), avec des souvenirs de visites au foyer d'accueil d'*Unitas* [1] et au monastère des Trappistines de Grottaferrata qui, comme on sait, est un centre de prières pour l'Union des Églises [2].

Protestants. — Du 26 au 29 septembre, une RÉUNION

1. Le directeur d'*Unitas*, le R. P. Ch. BOYER, vient de publier un petit volume *Unus Pastor*, Pour la réunion à l'Église de Rome des Chrétiens séparés (Toulouse, 1951, 104 p.).

2. Voir le rapport officiel du pèlerinage par le Rév. H. J. FYNES-CLINTON, président du *Church Unity Octave Council* ; ce rapport a été communiqué au Conseil des affaires internationales de l'Église d'Angleterre. Cf. *The Pilot*, Noël 1950, p. 74-76 ou *Reunion*, déc. 1950, p. 417-421.

entre catholiques et protestants a eu lieu à San Pietro di Stabio (Tessin suisse) traitant le thème *Le mystère chrétien et la réintégration de l'Occident*. Elle comptait une quarantaine de participants venants de France, Belgique, Italie, Hollande, Suisse, des États-Unis et de l'Allemagne au nombre desquels le pasteur Hans Asmussen (Kiel), les professeurs Dr. Joh. Pinsk (Berlin) et Philippe Dessauer (Munich) et le président des Quakers, le prof. Douglas Steere.

A Lamorlaye, près de Paris, des Français et Allemands se sont rencontrés pour s'entretenir des problèmes de la politique chrétienne (le chrétien dans la politique). Prirent entre autres la parole : le P. Kirschmann S. J., le pasteur Herman Diems, le prof. Karl Thieme, les dominicains Liégé et Maydieu et F. M. Domenach (de la revue *Esprit*). La laïcité de l'État et la pluralité des positions chrétiennes possibles en politique ont été mises en relief [1].

Au Pays-Bas, la Lettre pastorale (96 pages) que le Synode général de l'Église Réformée avait publiée sur l'Église catholique a fait l'objet d'une Réponse de la part de cinq professeurs de l'Université catholique de Nimègue [2].

La revue *Verbum Caro* a ouvert dans son numéro 15 de 1950 une Tribune œcuménique. Le P. Congar l'inaugure par quelques pages *(Pour le dialogue avec le mouvement œcuménique)* qui n'avaient pas trouvé place dans son volumineux *Fausse et vraie Réforme de l'Église*.

La première partie de *Foi et Vie* de janvier-février 1951 s'intitule : *Protestantisme et Catholicisme* et comporte trois articles : Marc Boegner : *Le grand événement du XX*e

1. Compte-rendu détaillé dans *HK*, déc. 1950, p. 113-115.

2. Voici la référence des deux brochures importantes : *Herderlijk Schrijven van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk* (La Haye, 1950) ; *Antwoord op het Herderlijk Schrijven* (Utrecht, 1950).

siècle : le mouvement œcuménique (p. 2-12) ; Charles HAUTER : *Les raisons persistantes de la division entre le protestantisme et l'Église catholique romaine* (p. 13-24) ; Pierre BURGELIN : *Psychologie protestante et psychologie catholique* (p. 25-44).

Le Semeur vient également de publier un fascicule (n° 3/4, 1951) entièrement consacré au catholicisme et intitulé : *Après l'Année Sainte.* Nous n'avons pas encore pu en prendre connaissance.

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le 25e anniversaire de l'INSTITUT de théologie orthodoxe St-SERGE, à Paris, a également été célébré à la pro-cathédrale américaine de Paris le 15 décembre dernier. Dans son allocution, le pasteur Marc BOEGNER rappela les liens intimes qui unissent les dirigeants de l'Institut aux représentants d'autres Églises.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Home Union.* Le RAPPORT annoncé sur les POURPARLERS entre les représentants de l'Église anglicane (ou plus précisément du Primat de Cantorbéry) et des Églises libres, a paru en novembre sous le titre de *Church Relations in England* [1].

Le Rapport reproduit d'abord le sermon-programme de l'archevêque Dr. FISHER du 3 novembre 1946. Ce dernier y proposait de ne pas traiter la question de l'Union dans le sens d'une union organique, jugée impossible dans l'état présent des choses, mais sur le plan d'une restauration du ministère épiscopal là où il fait défaut, en vue de l'*intercommunion.* Les théologiens du Rapport présentent dans ce sens l'intercommunion comme étant une étape provisoire vers l'unité ; ils conviennent que la division de l'Église en branches séparées ne correspond pas au dessein de Dieu. Mais c'est surtout au sujet de la question du ministère

1. Cfr Chronique 1950, p. 437.

ecclésiastique que les divergences entre les deux tendances (« catholique » et protestante) sont sérieuses. Les Églises libres manifestent à l'endroit de l'épiscopat une grande indifférence, voire même une aversion. Elles refusent d'envisager la réordination de leurs ministres et désirent demeurer en intercommunion avec les communautés non-épiscopales de l'étranger [1]. En admettant l'épiscopat, elles entendent se réserver toute liberté d'interprétation quant à la nature de l'épiscopat et du sacerdoce, comme cela existe d'ailleurs déjà dans l'Église d'Angleterre. Le grand problème dont la solution deviendra de plus en plus urgente est donc celui de la nature du ministère et des sacrements. Des opinions divergentes se manifestent également sur l'Eucharistie, au sujet de la signification du sacrifice et de la présence réelle. Certains membres du comité (composé de 20 anglicans, 3 baptistes, 3 méthodistes, 3 congrégationalistes et des représentants de 7 autres groupements) estiment que dans ces conditions l'union par intercommunion ne constitue que la guérison superficielle d'une blessure profonde. Aussi ne sont-ils guère disposés à recommander cette voie vers l'unité à leurs Églises respectives. Mais tous s'accordent à affirmer qu'ils ne faut pas la dédaigner sans d'impérieuses raisons. On peut s'attendre à ce qu'en Angleterre, le problème brûlant du « catholicisme »-protestantisme sera soumis, dans les temps qui vont suivre, à un examen rigoureux et approfondi qui, en raison de la situation interconfessionnelle particulière du pays, ne sera peut-être pas aussi exposé à avorter en des considérations purement académiques que sur le continent [2].

1. Un des deux présidents du Comité de travail, le Dr. Nathanaël Micklem, lui-même congrégationaliste, a encore accentué ce dernier point devant les *Friends of Reunion* à Hight Leight. Mais, selon lui, si on n'arrive pas à s'entendre, la situation sera grave, la communion anglicane restant dans ce cas fort isolée dans la chrétienté *(CEN* 22 déc.).

2. Nous ne pouvons ici que renvoyer au Rapport même, en signalant les articles que *CT* y a consacrés à partir du 24 novembre. Aussi *CEN*, 24 nov. et *Faith and Unity*, février 1951 et ss.

Comme on le sait, les DISCUSSIONS officielles sur ce propos à la Convocation de Cantorbéry ne débuteront qu'au moins UN AN APRÈS la publication du Rapport que le Dr. Fisher recommande d'étudier entretemps par une étude sereine exempte de toute passion partisane.

Église d'Écosse. — Du 3 au 5 janvier, se sont tenus à DURHAM des ENTRETIENS entre des membres de l'Église d'Angleterre, désignés par l'archevêque de Cantorbéry et des représentants de l'Église d'Écosse (non épiscopale), sous les présidences alternatives de l'évêque de Derby et du professeur William MANSON. Le rapport en sera publié lors de la réunion de mai de l'Assemblée générale de l'Église d'Écosse.

Église de l'Inde Méridionale (CSI). — Le *Times* a publié une lettre signée par 32 évêques diocésains de l'Église d'Angleterre, demandant que la CSI soit aidée par un secours en hommes et en argent. (Les deux archevêques et 8 évêques ne l'ont pas signée). *CEN* en tira la conclusion que 3/4 de l'épiscopat anglais désire soutenir cette Église et que seule une petite minorité « adopte une attitude d'intransigeance ». Le *Church Times* du 26 janvier s'insurge contre cette conclusion, estimant qu'il n'est pas établi que ces signatures expriment l'opinion du clergé et des laïcs dans leur ensemble. Dans nos dernières chroniques, nous avons déjà plusieurs fois fait mention de la divergence d'opinion chez les anglicans concernant la CSI. L'exemple de l'Union indienne influencera sans doute dans une certaine mesure les débats sur les projets d'union en Angleterre. Il est par exemple significatif d'entendre le Dr. G. K. A. BELL, évêque de Chichester, chanter hautement la louange de la CSI [1]. Lors de la récente visite qu'il lui fit, il a été fort

1. A l'occasion du 3e anniversaire de la CSI, dans un discours à Westminster, le 29 sept. Cfr *CEN*, 6 oct.

impressionné par la vitalité de cette Église, qui lui est apparue comme une vraie unité organique et non seulement une coordination d'organisations diverses pour des fins pratiques. Le Dr. Bell insista sur la nécessité d'aider cette Église, maintenant que l'Église d'Angleterre ne pourra plus s'y intéresser officiellement. Le Rév. A. H. LEGG, évêque en Travancore du sud, disait à cette même occasion qu'en Inde méridionale on a presque cessé de se désigner comme un ex-anglican, ex-congrégationaliste ou ex-méthodiste, car on se sait être membres d'une même famille. Il demande aux chrétiens d'Angleterre de ne pas entraver par leur attitude l'œuvre qui s'accomplit dans la CSI. Notons entretemps que le Comité central de la *Mother's Union* a décidé de CESSER de subsidier, à dater du 31 mars 1951, les associations parallèles en Inde du Sud.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Aux ÉTATS-UNIS, à Cleveland, a eu lieu, le 29 novembre, la CONSTITUTION solennelle du nonveau CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES DU CHRIST DES ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE (NCCCUSA). Il comprend 29 Églises, dont 4 orthodoxes et 12 organisations interconfessionnelles, c'est-à-dire environ 31 millions de fidèles. Le Dr. Luther A. WEIGLE écrivait dans une notice introductive à la cérémonie : « Le nouveau conseil ne doit pas simplement être considéré comme un meilleur instrument pour l'accomplissement de tâches communes : il a une signification plus grande. Il est la manifestation visible d'un sens plus profond de notre unité spirituelle en Notre-Seigneur Jésus-Christ, le seul chef de l'Église. Il constitue un pas en avant dans la voie d'une unité chrétienne plus grande, qui sauvegarde en même temps la liberté chrétienne, notre précieux héritage » [1].

Le *presiding bishop* de l'Église protestante épiscopale, Henry Knox SHERRILL, a été élu président du conseil. Le

1. Cfr *SŒPI*, 1 déc.

nouveau secrétaire général est le Dr. Samuel McCrea Cavert, secrétaire général depuis 1921 du Conseil fédéral des Églises du Christ, que remplace actuellement sous une forme élargie le nouveau Conseil National. L'ancien *Federal Council Bulletin* cessa sa publication, tandis que le premier numéro du *National Council Outlook* (Janvier 1951) vient de paraître. Le texte et les illustrations permettent de se faire une idée de ces solennelles journées de 29 novembre au 1er décembre qui furent d'une si grande importance pour la chrétienté américaine, et non seulement pour elle, comme il est permis de croire [1].

Une Conférence pour l'Unité créée en décembre 1949 aux États-Unis, étudie un projet en vue d'unir les Églises de systèmes congrégationaliste, épiscopal et réformé. L'évêque méthodiste Ivan Holt, président de la Conférence, a dit que le projet prévoit la formation d'une Église unie, qui donne place à des évêques, tout en octroyant à des presbytres des responsabilités constitutionnelles et une certaine autonomie aux paroisses. L'évêque a déclaré que la situation actuelle du monde entier, où le sécularisme, l'athéisme, l'indifférence religieuse sévissent, réclame l'union des chrétiens : « Des Églises séparées ne peuvent pas s'opposer à ces maux ; seule une action concertée et le témoignage commun de chrétiens unis peut y faire face » [2]. Les Églises membres de cette Conférence (une dizaine) font presque toutes partie du Conseil National. L'Église épiscopale ne

1. Voir aussi une description dans *LC* du 10 déc. L'Éditorial exprime le désir qu'on ne parle pas de « fédération de dénominations protestantes et orthodoxes » à propos du NCCCUSA. L'Église épiscopale d'Amérique se considère comme protestante et orthodoxe, mais aussi et premièrement comme « catholique », terme qu'elle ne veut pas céder à la seule Église romaine, qui du reste — encore un écho des « événements » — ne le mériterait plus.

2. Cfr *SŒPI* 17 nov. 1950 et *LC* 21 janvier 1951, p. 8-9.

participe pas officiellement, mais est représentée par un observateur.

Le Rév. Dr. Gunnar ROSENDAL d'Osby, le liturgiste suédois bien connu de nos lecteurs, a séjourné six semaines aux États-Unis en septembre-octobre. Ainsi qu'il l'a déclaré à un représentant de *Living Church* [1], son intention est de former un « front catholique » international. Il fait mention dans cette interview d'une RÉUNION qui s'est tenue la semaine de Pâques 1950 chez les *Cowley Fathers* en Angleterre. Des vieux-catholiques de Hollande et de Suisse, des anglicans, des membres des Églises d'Écosse, d'Irlande et de Suède y assistèrent. On y décida la fondation d'une *Ligue internationale pour la Foi et la Constitution apostoliques.* Seuls les membres des Églises avec « ministère apostolique » pourront en faire partie. On fera une exception pour ceux vivant dans les pays où il n'y a pas d'Églises avec évêques, et qui sont sérieusement *catholic-minded.*

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises s'est réuni du 30 janvier au 1er février à Bièvres, près de Paris. Il a salué d'une particulière bienvenue le Métropolite de Panteleimon de l'Église orthodoxe de Grèce, dont le Saint-Synode — nous l'avons dit — confirma récemment la complète participation de cette Église au Conseil œcuménique.

Le Dr. BELL, évêque de Chichester, président du comité, et les pasteurs BOEGNER et KOECHLIN ont commencé par rendre un chaleureux hommage à la mémoire du métropolite GERMANOS de Thyatire. — Un RAPPORT du Dr. VISSER't HOOFT, à paraître dans *ER* de printemps, donna

1. *LC* 22 oct. 1950.

un aperçu sur l'accueil fait par les Églises au document *L'Église, les Églises et le Conseil œcuménique des Églises*, élaboré à Toronto. D'autres rapports sur l'activité des différents départements du Conseil furent encore entendus. On y apprend notamment que les responsables de la Commission des Églises pour les affaires internationales sont à l'origine de quelques importantes démarches dans le domaine de la paix (création de la commission d'observation de la paix, autorisée récemment par l'ONU ; la rencontre Attlee-Truman en décembre dernier). Une très grande attention a été accordée à la situation internationale et à la responsabilité de l'Église, devant les problèmes qu'elle soulève. Une longue lettre adressée aux Églises membres en est résultée.

La situation internationale a sérieusement empiré, y constate-t-on. Le monde est plus que jamais divisé en deux camps armés. Il y a des causes sous-jacentes : la brusque montée des peuples de toutes races, nations et croyances. Plus de 700 millions d'hommes, autrefois dépendants, ont récemment acquis l'indépendance. Mais le problème des revendications légitimes concernant l'égalité de statut personnel, la suppression de la misère et de l'oppression économique reste non résolu. Partout la victime est l'*homme*. C'est la grande tâche de l'Église d'apporter à l'homme troublé et menacé, le réconfort et la force de l'Évangile. Dans la difficile question des armes et du réarmement, il appartient surtout aux chrétiens de veiller à ce que le réarmement, quelle que soit sa nécessité, ne domine pas toute la vie nationale et internationale. La justice sociale en dépend, car le réarmement absorbe les forces qui auraient du être consacrées à la reconstruction sociale. La vraie paix et la justice doivent être le but vers lequel doivent tendre sans cesse tous les chrétiens et toutes les Églises. Cela n'ira pas sans sacrifices. Mais les chrétiens devraient être les premiers à y consentir avec joie [1].

Les mêmes préoccupations se reflètent dans *The Ecumenical Review* de janvier 1951. Voici quelques titres d'articles :

1. Cfr *SŒPI* 2 février 1951.

The responsability of the Churches in Politics (Kenneth P. Grubb) ; *The Churches in the political struggles of our Day* (M. M. Thomas) ; *How can the Churchs speak affectively about crucial Issues* (Charles P. Taft) ; *Is political action by the World Council of Churches possible ?* (Roger Mehl). — Le même fascicule contient un article du prof. H. Alivisatos sur le nouveau Dogme, les conclusions du document des professeurs de Heidelberg sur le même sujet [1] et une note sur *The need for Unity and coordination among the Monophysite Churches.*

Le Conseil britannique des Églises a inauguré un *fellowship* dont le but est d'intéresser les membres des diverses Églises à la vie et à l'action des organisations œcuméniques auxquelles leurs Églises participent. On cherchera à unir les fidèles dans la prière, à faire connaître le mouvement, à offrir des moyens pratiques pour le soutenir financièrement. Les « associés du mouvement œcuménique » reçoivent le bulletin bi-mensuel du Conseil britannique *The Church in the World* et les publications gratuites du Conseil Oecuménique [2].

Foi et Constitution. — Retenons ici quelques paroles du Dr. Visser't Hooft au Conseil National nouvellement institué aux États-Unis en novembre dernier (voir *supra*). Parlant du Conseil œcuménique, le secrétaire général rappelle que cette œuvre est encore jeune. L'histoire de l'Église avance lentement. Il remercie l'Église épiscopale d'avoir posé, il y a 40 ans, la base du travail *Foi et Constitution* (il l'a remerciée aussi pour son aide matérielle, surtout aux Églises orthodoxes). M. Visser't Hooft exprime ensuite son avis suivant lequel à Cleveland l'accent sur la confession de foi de chaque Église faisait défaut. On souligna la coopé-

1. Cfr Chronique 1950, p. 425-426.
2. *CW*, déc. 1950, p. 3.

ration. Or il y a un danger dans la coopération car elle peut prendre la place de l'unité qui est le grand but à poursuivre. « Nous ne devons jamais dire : nous travaillons ensemble ; tenons-nous loin des questions difficiles de Foi et Constitution. Nous devons les regarder de front et avec courage ».

« Il est sans doute vrai que faire la connaissance réciproque par la coopération peut être un très utile premier pas vers l'Unité ecclésiastique. Mais je ne pense pas que des Églises qui travaillent ensemble s'approcheront automatiquement de cette Unité sans spécialement s'y astreindre. Il doit s'y trouver une conviction pour que l'Unité de l'Église vienne. Cette conviction ne doit pas seulement exister au sujet de l'utilité pratique de l'unité ecclésiastique, mais elle doit se porter sur la nécessité spirituelle de l'Unité de l'Église » [1].

Le Rév. Oliver S. TOMKINS, au cours de son voyage de trois mois entrepris en sa qualité de secrétaire de la Commission de *Foi et Constitution*, a visité Ceylan, l'Inde et le Pakistan. On y examina la question de la collaboration des Églises de ces pays à la 3e *Conférence mondiale de Foi et Constitution* (en 1952, à Lund). A Travancore il s'est aussi entretenu avec des représentants de l'Église Syrienne Jacobite et de l'Église Mar Thomas. Sur son chemin de retour M. Tomkins fut en Égypte où, à Alexandrie, il a visité le patriarche orthodoxe CHRISTOPHORE [2].

Au DIMANCHE ŒCUMÉNIQUE (2e dimanche de l'Avent), qui est devenu traditionnel dans les paroisses locales des Églises membres du Conseil œcuménique aux Pays-Bas, on a fortement insisté sur la nécessité d'ATTIRER LA JEUNESSE vers l'idéal œcuménique.

FÉVRIER 1951. D. T. S.

1. Cfr *LC* 24 déc. et 21 janvier.
2. Cfr *SŒPI* 19 janvier 1951.

Notes et documents.

I. — Lettre de la Secrétairerie d'État pour le Jubilé du monastère de Chevetogne.

Dal Vaticano, le 21 *Novembre* 1950.

Mon Révérend Père,

C'est avec une paternelle bienveillance que Sa Sainteté a accueilli le message dans lequel vous lui exposiez la situation de votre Prieuré.

Le Saint-Père n'ignore pas le précieux concours que votre communauté a apporté depuis 25 *ans et continue d'apporter à l'apostolat si nécessaire en vue du retour de tous les chrétiens à l'Unité de l'Église Catholique. Il sait aussi avec quelle charité vous avez ouvert les portes de votre Monastère à des religieux chassés par la persécution, et avec quel zèle vous vous employez à assister spirituellement les réfugiés venus de l'Orient.*

En vous félicitant de tout cœur d'activités aussi méritantes, le Père commun encourage volontiers les projets que vous formez pour étendre encore votre rayonnement, et Il souhaite vous voir trouver tous les concours nécessaires.

Aussi, dès maintenant, le Saint-Père tient-Il à vous envoyer, à vous, mon Révérend Père, et à tous vos moines — comme à tous les amis et bienfaiteurs qui aideront votre Monastère — la Bénédiction Apostolique, gage des faveurs célestes.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, l'expression de mon religieux dévouement.

(s) J. B. MONTINI, Subst. [1]

1. Cette lettre est adressée au R. P. Prieur de Chevetogne.

II. — Le dogme de l'Assomption et l'Orthodoxie grecque.

La pensée religieuse et théologique du monde hellène n'est pas restée indifférente devant la définition du dogme de l'Assomption par Pie XII. Nous voudrions tâcher d'en résumer les réactions [1].

Unanimement les théologiens orthodoxes déplorent l'attitude outrancière du monde protestant, particulièrement celle dont les archevêques de Cantorbéry et d'York se sont fait les hérauts ; la pensée protestante ne leur semble pas avoir autorité pour prendre position en une matière où son radicalisme fausse son appréciation. Cet extrémisme de gauche qui caractérise le protestantisme dans sa position à l'égard de la Mère de Dieu, M. Bratsiotis précise bien sa position devant la nouvelle définition « ... tout entier, il s'insurgea, ainsi qu'il était naturel, lui qui, depuis ses origines, et à cause de sa conception erronée de la complète corruption de la nature humaine et à cause de son opposition à la Papauté, d'une part, et, d'autre part, sous l'influence de courants humanistes et rationalistes (au sens large du mot), n'accepte pas la pieuse vénération que l'Église ancienne nous a laissée vis-à-vis de la Mère de Dieu, vénération qui est d'ailleurs exigée par les faits, monde protestant qui va même jusqu'à rejeter sa virginité perpétuelle et à accepter que dans certains milieux la génération du Seigneur soit elle aussi rejetée ».

Extrémisme de droite aussi, c'est celui que représente l'Église catholique, « où, déjà au moyen âge, s'observaient des tendances à vrai dire mariolâtriques, cultivées systématiquement surtout depuis le XVIe siècle par les recherches théologiques de mariologie » (Brat.) et où une tradition particulière, indépendante de celle de l'Église d'Orient se forma relativement au culte de la Vierge et à son Assomption corporelle dans les cieux (Aliv.). La manifestation de cet extrémisme apparut, au siècle dernier, lors de la proclamation par le Pape Pie IX du dogme de l'Immaculée Conception et, en corrélation avec lui, elle provoqua celle du dogme de l'Assomption (Brat. Karm.).

1. *Ekklesia*, 15-8-1950 ; *Pantainos*, 1-9-1950 ; *Orthodoxia*, Métropolite Gennade d'Héliopolis, septembre 1950 ; Alivizatos, *Le nouveau dogme*, dans *Ekklesia*, 1-12-1950 ; *The Ecumenical Review* III (1951) 151-158 ; Bratsiotis, *A propos du nouveau dogme*, dans *Ekklesia*, 15-12-1950 ; Métropolite Irénée de Samos, *Le nouveau dogme de l'Église papiste* ; ibid. Karmiris, *Le nouveau dogme de l'Église romaine*, dans *Ekklesia*, 1-1-1951 ; Pantainos, *Le dogme de l'Assomption de la Mère de Dieu*, 21-12-1950.

Entre ces deux extrémismes irréconciliables à propos de la Mère de Dieu chemine, comme dans une voie moyenne, voie droite (Brat.), voie royale (Karm.), l'Église orthodoxe ; se tenant dans un juste milieu, elle suit canoniquement et sans déviations ou innovations postérieures l'enseignement et la tradition de l'Église indivise à propos de la Mère de Dieu, acceptant les dogmes des anciens conciles et symboles, ainsi que l'enseignement des Pères sur la Mère du Seigneur, en tant que Theotokos et toujours Vierge, avec son privilège d'hommage et d'intercession auprès de Dieu, avant et au-dessus de tous les saints, en tant que toute sainte et pure et aussi « pleine de grâce et bénie entre les femmes », mais rejetant les deux dogmes latins des 96 dernières années concernant son Immaculée Conception et son Assomption corporelle, parce que non appuyés sur la sainte Écriture et l'authentique Tradition sacrée de l'ancienne Église, ces deux sources de tous les dogmes orthodoxes (Karm.).

La célébration de la fête de la Dormition de la Mère de Dieu, une des plus grandes aussi parmi les solennités mariales de l'Orthodoxie, exige pourtant d'être expliquée dans son objet. Le titre même de la fête, Dormition et pas Assomption, souligne que la pensée orientale met en relief surtout l'union constante du Fils et de la Mère, même après la mort de celle-ci et conséquemment la puissance de son intercession. L'iconographie byzantine a bien saisi ce caractère, elle qui représente la Dormition comme un office de funérailles célébré par le chef du collège apostolique et qui y fait paraître à l'avant-plan la figure du Sauveur enlevant l'âme de sa mère, sous la forme d'un poupon blanc (Aliv.). Pourtant le témoignage de saint Jean Damascène ne peut être négligé ; il est la source patristique qui récapitule les rares éléments de Tradition relatifs à la Dormition de Marie. Les éléments que contient son récit ne sont pas contestés : réunion des Apôtres autour de la dépouille de la Mère du Sauveur, sa sépulture, les mélodies et les parfums célestes et, le troisième jour, le tombeau vide et la persistance des hymnes et des parfums d'en haut. Qu'en conclure ? Qu'incontestablement la Mère de Dieu a été transportée, même corporellement, dans le ciel, sans que son corps ait eu à endurer la corruption (Pant.).

Les théologiens de profession d'Athènes sont peut-être moins affirmatifs relativement à l'analyse de l'objet précis de la fête de la Dormition de Marie ; remarquons qu'ils évitent de s'y arrêter.

Mais les conclusions de l'articoliste de *Pantainos* l'inclinent-elles à comprendre, si pas à admettre, la position représentée par la récente définition romaine ? Assurément non. Les dogmes que toute

l'Église doit admettre sans réserve sont essentiellement ceux qui concernent la Sainte Trinité et l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour notre salut (Pant. et Met. Samos.). Ces dogmes dans leurs éléments essentiels furent compris par l'Église dans le Symbole de Foi. D'autres dogmes existent aussi, en relation avec ceux du Symbole de Foi, qui furent définis dans les conciles œcuméniques, postérieurs au premier et au second, et dans les conciles locaux, comme il en est d'autres qui furent précisés par les plus fameux des Pères de l'Église, sans qu'il y ait eu contradiction à leur sujet. Ces dogmes trinitaires et sotériologiques paraissent seuls revêtir une note d'impérieuse obligation pour la croyance de chaque fidèle ; la tradition qui veut que la Theotokos ait été transportée au ciel, corps et âme, paraît trop absente de l'enseignement du Symbole de Foi et des conciles pour pouvoir invoquer la même note.

La relation à établir entre les dogmes et l'œuvre salvifique de la Sainte Trinité, par le Verbe Incarné, Sauveur et Rédempteur, et par l'Esprit sanctificateur agissant dans l'Église, est une position à laquelle l'Église orthodoxe attache un grand prix. Elle craint, dans l'extrémisme que représente pour elle la doctrine mariologique catholique, une sorte d'atténuation ou de renversement des rôles dans l'accomplissement du salut. « La tradition de l'antique Église orthodoxe orientale, qui reconnaît à la Mère de Dieu dans le culte divin une place éminente et prépondérante au milieu des saints et des anges, ne peut pas donner l'apparence d'une promotion de la personne sacrée de la Vierge à l'intérieur de l'Église, par la proclamation du dogme de son assomption corporelle dans le ciel. Selon la tradition de notre Église, la Dormition de la Vierge est célébrée avec la plus profonde piété et comme la grande fête mariale. Pourtant son corps sacré fut enseveli à Getsemani et son âme fut remise entre les mains de son Fils et de son Dieu... » (Met. Samos).

Désaccord sur le fond de la doctrine, généralement plus apparent que profond. [1] La théologie de l'Orthodoxie est demeurée davantage accrochée aux sources de la Révélation et le peu d'usage qu'elle a fait et qu'elle veut faire de la *ratio theologica* lui rend difficile la compréhension des positions latines, nuancées et développées par des siècles de discussions et de réflexions théologiques.

Mais désaccord plus grand sur la manière dont fut défini le dogme au matin du 1er novembre 1950. C'est toute la doctrine de la pri-

1. N'oublions pas qu'il s'agit ici seulement d'une fraction de l'Orthodoxie. Cfr les Chroniques.

mauté et de l'infaillibilité pontificales qui est ici mise en jeu, puisque c'est la première fois qu'il en est fait application depuis la définition du Concile du Vatican. On sait trop les positions de l'Orthodoxie à ce sujet pour qu'il soit nécessaire d'insister sur l'unanimité de ses docteurs. *Dato non concesso* que l'Assomption corporelle de la Vierge Marie ait pu faire l'objet d'une définition dogmatique, seul un concile œcuménique aurait eu l'autorité requise pour la proclamer.

La doctrine était-elle définissable ? Nos docteurs n'abordent pas tous ce problème ; ce qu'ils en disent pourtant nous inclinerait à leur attribuer une opinion négative. Ils relèvent le fondement scripturaire inexistant et ne veulent même pas reconnaître qu'*implicite* la présente doctrine pourrait y être trouvée ; s'ils se tournent vers la Tradition, ils y appliquent le canon de Vincent de Lérins et ils n'en dégagent pas la constance et l'unanimité requises pour la confirmation du dogme (Karm.). Que la doctrine de la Tradition sacrée ait pris une signification particulière pour l'Église occidentale, qu'elle n'y soit plus seulement une interprétation et un complément indispensable de l'Écriture, mais qu'elle s'identifie avec l'autorité de l'Église représentée par le Pape seul, certains l'affirment (Aliv.). La raison théologique, l'unanime croyance et la piété de l'Église qui est garante de vérités, ne sont pas pour les docteurs grecs des raisons qui permettent de proclamer les dogmes divins.

Ajoutons pour rencontrer encore l'unanimité de nos auteurs que la position de l'Église ancienne est demeurée vivace dans leur conception : les définitions dogmatiques ne sont nécessaires que si quelque point capital de la doctrine vient à être contesté et que conséquemment il importe de les préciser. La définition romaine paraît superflue et inutile. S'il n'y avait pas eu les hérésies trinitaires et christologiques, l'Église orthodoxe serait peut-être une Église sans définitions dogmatiques, dira l'un d'eux (Pant.). Hypothèse gratuite quant au postulat. Toutefois ceci, notons-le pour être juste, ne signifie pas qu'une liberté anarchique est laissée à la croyance, mais plutôt qu'il serait souhaitable que celle-ci puisse trouver son objet dans l'enseignement de l'Écriture, interprétée par les grands docteurs de la foi, sans qu'il soit nécessaire de les fixer dans les formes rigides des définitions dogmatiques.

Si nous sortons du domaine plus spécifiquement théologique pour passer dans celui des jugements personnels et des sentiments, les positions de nos auteurs seront variables, malgré qu'un regret soit presque unanimement exprimé devant la décision pontificale. Certains songent aux difficultés nouvelles qui vont assaillir le

travail œcuménique, où le décret récent du Saint-Office faisait espérer une certaine participation catholique ; toutefois, le peu d'avancement des travaux, qui n'ont pas dépassé le stade de l'information réciproque, permet d'espérer qu'ils ne seront pas arrêtés (Aliv.). Si la mésestime que les cercles protestants affichent pour le culte de la Mère de Dieu est de nature à troubler davantage l'atmosphère œcuménique que la définition superflue et inutile du dogme de l'Assomption, il n'en reste pas moins que la récente application de l'infaillibilité pontificale a provoqué une véritable levée de boucliers dans le monde chrétien. La seule consolation qui soit permise à cet égard est d'espérer, qu'à l'heure fixée par la Providence pour l'union tant désirée des Églises, cette même infaillibilité du Pape s'appliquera à en fixer le seul terrain possible, qui reste celui de l'Église indivise des huit premiers siècles (Brat.).

Avec moins de nuances, nous lisons la dénonciation de cette « primauté absolutiste qui, par l'infaillibilité, a déformé et altéré la dignité simple et sacrée de l'évêque de Rome et, en même temps, a élargi le fossé qui sépare les Églises et a rendu malheureusement l'union impossible », ce fossé, par le dogme nouveau, est devenu plus infranchissable encore (Karm. citant Mgr Chrys. Papadopoulos). D'autres voudraient voir le récent acte de l'autorité romaine inspiré par la nécessité de restaurer une autorité ébranlée, même sur son propre troupeau (Met. Samos) D. P. D.

III. — Autour de quelques publications monastiques.

Les publications d'histoire monastique ne sont pas seulement à situer aujourd'hui sous la rubrique du « passé ». Il y a un problème actuel du « monachisme » dont quelques réalisateurs se préoccupent. Il va de pair, d'une part, avec les mutations catastrophiques qui se produisent dans le monde social, affectant indirectement le monde religieux, et d'autre part avec le problème du « retour aux sources », comme aux éléments de tout renouveau. « Revenir aux sources du monachisme. Lesquelles ? », écrivait récemment un de ceux qu'occupent le plus ces questions. « Monachisme médiéval à ses différentes époques, aussi glorieuses et attirantes les unes que les autres (Cîteaux, Cluny, Benoît d'Aniane, le Cassin d'Hildemar) ; monachisme basilien, pakhomien ; les Pères du Désert ; sant Antoine ? » (*Vie spirituelle*, Supplément nº 13, 15 mai 1950, p. 168 et sv.)

La vie monastique primitive, vraie source de tous les monachismes, attire à soi plus que jamais, et se manifeste, sinon comme

un modèle à imiter, au moins comme l'idéal vers lequel il faut tendre pour rendre à toute vie religieuse son authentique vigueur. C'est donc bien à point nommé, en vue de ce « ressourcement », que de nombreuses publications sortent de presse presque en même temps concernant le monachisme du désert, les Antoine, les Pakhôme et d'autres Pères, et même le monachisme basilien.

Dans la *Bibliothèque du chrétien lettré* (publiée sous la direction de l'abbé O. Englebert), qui a donné au public une *Saint Bernard* d'Étienne Gilson et une *Spiritualité ignatienne* du P. Pinard de la Boullaye, M. le Chan. Draguet a fait paraître un raccourci judicieusement adapté des *Vitae Patrum : Les Pères du Désert*[1]. Ses travaux sur l'Histoire lausiaque, dont il prépare l'édition critique pour la collection « Sources chrétiennes », l'ont mis en contact avec la littérature de l'ancien monachisme. Il a repris ici en grande partie la traduction de Robert Arnaud d'Andilly et de la Mère Angélique de Port-Royal, dont il a modernisé l'orthographe. Réédition mise à jour, par conséquent, que cette traduction, d'où sont reprises ici les vies d'Antoine par S. Athanase, de Paul de Thèbes par saint Jérôme, quelques extraits de l'Histoire religieuse de Théodoret et un assez grand nombre d'Apophtegmes suivant la collection systématique utilisée par Arnaud. Pour la vie de saint Pakhôme, M. D. s'est servi des éditions modernes de textes coptes, dont il a traduit quelques passages typiques donnant « sur la vie, l'œuvre et la mentalité de Pakhôme et sur les monastères de la Haute-Égypte un aperçu bien plus parlant et autrement garanti que la Vie traduite par Denys le Petit », généralement utilisée (p. XII). Enfin pour les Conférences de Cassien dont nous trouvons ici de larges extraits (les Institutions n'ont pas été reprises), c'est à la vieille traduction de Saligny qu'il a recouru. Ce volume met entre les mains du lecteur moderne un rajeunissement de la vieille pensée monastique, fondement de toute l'ascèse chrétienne. Une introduction développée fournit l'essentiel des renseignements voulus pour éclairer l'homme cultivé d'aujourd'hui sur cette littérature primitive, et pour l'initier à sa valeur. Ce qu'on connaît généralement le mieux de tout ce monde, est la célèbre tentation de saint Antoine, tant de fois illustrée par les artistes. Aussi bien, c'est d'elle que part l'A. du présent ouvrage, pour montrer en Antoine le patriarche de tous les moines et même de

1. René Draguet, *Les Pères du désert.* Textes choisis et présentés par R. D. (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré, 3). Paris, Plon, 1949 ; in-8, LX-336 p.

tous les religieux. Il nous initie ensuite aux problèmes posés par l'histoire du vieux monachisme, aux premiers récits si savoureux qu'en ont fait les anciens, aux différentes formes de vie monastique, à l'esprit de ces moines, à leur contemplation et à leur ascèse. Les expériences de ces grands lutteurs et la finesse de leurs propos ont fait d'eux les maîtres de toute la spiritualité chrétienne, ce que cet ouvrage nous montre fort bien ; il fait avant tout parler des textes, sobrement et intelligemment mis en valeur. Le « florilège », une fois dégagé et mis au point, doit ici exercer par lui-même toute son efficience. Cette publication n'est explicable, dans une collection destinée au grand public, que si l'on tient compte d'un désir foncier de notre génération d'entrer en contact avec cette littérature mystérieuse, et ce fut le mérite des éditeurs que de le comprendre.

D'une toute autre manière procède le livre du R. P. Bouyer sur la vie de saint Antoine [1], qui constitue incontestablement la plus originale et la plus neuve de toutes les études dont nous voulons parler ici. Il se présente comme un essai, au sens réel de ce mot, d'explication historique — appelons-le phénoménologique — de l'œuvre de saint Athanase. L'A. a cherché à comprendre ce récit, rempli de faits merveilleux, non pas suivant ce qu'il appelle après M. Marrou « une conception déviée » de l'histoire et, avec beaucoup de justesse, « de l'objectivité historique qui s'obstine à vouloir traiter l'histoire comme une science exacte » (p. 22). Loin de proscrire de son examen, comme on a cherché à le faire souvent, ce qui est douteux ou même probablement faux, il ne craint pas d'affirmer que « notre connaissance d'Antoine lui-même peut être enrichie même par ce qui est douteux et même par ce qui est probablement faux, pris à la lettre,

1. Louis Bouyer, *Saint Antoine le Grand* (Coll. « Figures monastiques ») Abbaye de Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1950, in-8, 244 p.

Il faut noter aussi, à côté de l'ouvrage du P. Bouyer, comme autre publication antonienne, la nouvelle traduction anglaise de la *Vita* qui vient de paraître, avec une introduction de 14 pages et des notes assez abondantes, dans la collection américaine *Ancient Christian Writers* (Quasten et Plumpe) : *St. Athanasius, The Life of Saint Antony*, trad. et annot. de Robert Th. Meyer, Westminster, Maryland, The Newman Press, 1950 ; in-8, 154 p., 2,50 dl.

Quant à la vie romancée de saint Antoine par H. Queffélec, (Paris, Hachette, 1950), dont le Digeste *Ecclesia* fait l'éloge (janv. 1951, p. 37 et sv.), nous ne l'avons pas sous la main, quoique on la trouve à tous les étalages.

dans ce qu'Athanase nous a livré sur lui » (la légende plus vraie que l'histoire) (p. 25). Le P. B. veut appliquer à la *Vita Antonii* la méthode de la *Formgeschichlichte Schule*, et rechercher avant tout le genre littéraire de cette œuvre. Je me rappelle à ce sujet, qu'aux années où la mode était à la philosophie de l'histoire, un des maîtres de la méthode critique rigoureuse disait plaisamment : « Ceux qui veulent faire de la philosophie de l'histoire, ce sont ceux qui ne connaissent ni la philosophie ni l'histoire ». La boutade était peut-être juste quant à cette forme d'abstraction qu'on appelait alors « philosophie de l'histoire ». Le serait-elle encore aujourd'hui devant ce souci d'objectivité existentielle, aussi éloigné qu'on le peut de toute abstraction, qu'est la méthode que veut appliquer le P. B. à la *Vita Antonii* ? On pardonnait jusqu'à présent, sinon d'écrire, au moins de confier à la volatilité de la parole des élucubrations de ce genre. Maintenant que la psychologie est appliquée avec fruit à tous les domaines, pourquoi ne serait-il pas permis de les écrire en se respectant ? Les exégètes modernes qui emploient la méthode de la *Formgeschichte* pour l'étude du texte inspiré, pourquoi ne pourrait-on les imiter quant aux grands textes religieux ? Nous sentons en tous cas que ces pages rejoignent, en plus d'un point, les données de la foi avec une pénétration et une emprise du sujet que la science pure du document n'aurait jamais pu atteindre. D'autant plus que le « donné », est respecté et traité par l'A. avec la plus grande sagacité et l'attention la plus diligente, qu'il est vraiment le fondement de toute sa construction et que tous les historiens de l'ancien monachisme sont mis à contribution. Un tel ouvrage ne sera peut-être pas accueilli par tout le monde avec la même bienveillance. Il appartient à une manière nouvelle de travailler à laquelle toutes les jeunes générations ne sont pas encore initiées, et qui doit détonner singulièrement dans certains milieux scientistes un peu figés. Si l'essai ne saurait prétendre être définitif, il a fait néanmoins une percée audacieuse et méritoire. Le problème de la démonologie et tout ce qu'il comporte devait être abordé sérieusement, et il l'a été. On peut dire que, d'une certaine manière, c'est le problème central de la vie antonienne. L'A. le rattache à la démonologie du Nouveau Testament, étudiée dans un appendice très remarquable, dont la substance avait déjà paru dans le nº 6 de *Dieu vivant* (1946) sous le titre : *Le problème du mal dans le Christianisme antique*. — Un recteur d'Institut catholique qui assistait un jour à un congrès d'études où une section scientifique élaborait les questions de son ressort, fut tout étonné, et ne s'en cacha point, de ce que le conférencier qu'il était venu entendre s'était

étendu sur un point de démonologie patristique avec une certaine insistance : il ne croyait pas que des savants, même catholiques, puissent traiter ces rengaines avec la précaution d'un croyant. Le P. B. n'en est plus là. Il est de ceux qui, suivant les termes d'une des dernières encycliques, « désirent revenir maintenant aux sources d'une vérité divinement révélée », sans être pourtant de ceux-là qui « dans la mesure où ils adhèrent plus fermement à la parole de Dieu, suppriment la raison humaine ». Voici l'ordre des chapitres : I. *Les origines du monachisme et la V. A.* (importance de la V. A., le monachisme avant S. A., persécution et anachorèse, christianisme primitif et monachisme, etc.). II. *Le problème historique et critique de la V. A.*, (authenticité athanasienne, chronologie, objectivité dans la V. A., etc.). III. *Le genre littéraire de la V. A.* IV. *Enfance et conversion monastique d'Antoine* (milieu évangélique ; esséniens et thérapeutes ; exercices monastiques, etc.). V. *Antoine et le Coenobium* (ascèse militante, vertus, humanisme et ascèse, etc.). VI. *Les commencements de la lutte contre les démons* (la place du démoniaque ; le diable et le monde ; le diable et la chair, *vita* et psychologie moderne, paix du moine et victoire du Christ, progrès perpétuel, ascèse de libération, etc.). VII. *Saint Antoine et l'anachorèse* (phases de l'anachorèse, défi à Satan, l'homme et l'ange, transfiguration, etc.). VIII. *Le Discours ascétique.* IX. *Retour au monde et nouvel exode* (paradis retrouvé, monachisme et martyr, vie paradisiaque, le moine et l'Église, etc.). X. *Mort d'Antoine et conclusion.*

Disons tout de suite que M. O. Chadwick, qui vient d'écrire une remarquable monographie sur Cassien [1], n'a guère goûté l'ouvrage

1. OWEN CHADWICK, *John Cassian.* A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, University Press, 1950 ; in-8, XII-212 p., 15 —. L'A. s'élève incidemment contre la thèse du P. Kemmer, d'une influence des écrits messaliens sur Cassien. Il n'a pu consulter cet ouvrage, mais il se rallie d'emblée aux objections radicales du P. Hausherr et de D. Capelle (p. 149). — Quant à l'ouvrage du P. Kemmer O. S. B. (*Charisma maximum, Untersuchung zu Cassians Vollkomenheitsideal und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain Ceuterick, 1939 ; in-8, VIII-126 p.), *Irénikon* n'en a pas fait la recension à cause de la guerre. Notons ici qu'il avait tout de même trouvé une audience favorable auprès du P. Olphe-Gaillard dans la RAM, 1939, p. 206. — Le P. Kemmer a du reste publié en 1948 sous le titre *Weisheit der Wüste* (Coll. Licht von Licht, VII ; Einsiedeln, Benzinger ; in-16, 200 p., 9,20 fr. s.) une traduction allemande des meilleures pages de Cassien, que nous sommes heureux de présenter ici.

u P. Bouyer que nous venons de recenser, et s'en est montré visiblement agacé (*Theology*, LIII, nº 365, nov. 1950, p. 437-438). Son ouvrage est, du reste, d'un tout autre caractère : de la tenue la plus lassique, et de l'acribie la plus exclusive. Il sous-intitule son ouvrage « Une étude sur le monachisme primitif ». C'est manifestement a doctrine spirituelle de Cassien qui l'intéresse avant tout. On sait ujourd'hui tout ce que Cassien doit à Évagre, et comment, « à l'heure où l'unité culturelle hellénistique était sur le point de se oriser, Cassien, en acceptant l'idée d'Évagre, nous a transmis une loctrine de caractère gréco-oriental, et a jeté ainsi le pont qui seul unit encore deux peuples et deux cultures » (S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Rome, 1936, op. 162). L'influence de Cassien sur l'Occident, comme le suggère le dernier chapitre de l'ouvrage de M. Ch., nous fait voir le développement, à travers toute l'histoire, de la théologie spirituelle issue du vieux monachisme. Son 1er chap. nous avait exposé d'une manière succincte mais complète, es premières années de la vie de Cassien, son séjour comme moine à Bethléem, son voyage en Égypte, le récit de ses conférences avec les Pères, la controverse origéniste, les relations de Cassien avec saint Jean Chrysostome et son arrivée dans les Gaules. Les nombreux problèmes historiques relatifs à toutes ces questions sont étudiés et mis au point avec le secours d'une bibliographie vraiment exhaustive. Le chap. II étudie avec détail les éléments de la vie monastique d'après Cassien. L'A. avait pris position déjà dans la question de l'origine de Prime, contre la thèse de D. Froger (JTS, 1948, p. 200). Les chapitres les plus importants sont les trois suivants où sont examinés : 1) la théologie ascétique de Cassien en relation avec celle d'Évagre (lutte contre les vices, *actualis vita*, péchés capitaux, vertus) ; 2) la controverse pélagienne vue autour des écrits de Cassien ; et surtout 3) l'exposé de la vie contemplative d'après celui-ci. L'A. est le premier à avoir attiré l'attention sur la connexion entre le *De Incarnatione* de Cassien — ouvrage médiocre en soi, mais qui, dans la pensée de l'écrivain, devait livrer le meilleur de sa théologie contemplative — et le reste de son œuvre, dont ce traité serait la clef. *Qui prius* (dans ses œuvres antérieures) *in Sancta templi velut per sacerdotalem manum introducti sumus, nunc ductu tuo* (Léon-le-Grand), *atque subsidio quasi in sanctorum sancta penetramus* (Prologue, PL, 50, II). Peut-être souhaiterait-on voir cette affirmation étudiée dans une œuvre à part. C'est le premier ouvrage d'ensemble sur Cassien en langue anglaise, et il fait honneur à sa littérature.

Quant aux deux volumes de M. Cristiani [1], sur Cassien, on aimerait qu'ils fassent eux aussi œuvre de nouveauté, car nous avions besoin, en langue française, d'une étude renouvelée du sujet. Sans doute cet ouvrage tient compte de tous les travaux récents, et s'y réfère, et celui qui voudra s'appliquer à sa lecture, sera initié aux problèmes que le sujet comporte. Mais la présentation — extérieure déjà (ce reproche se sent davantage dans ce volume de la collection) — est quelque peu rebutante, et paraît bien rétrograde en comparaison de la monographie cambridgienne dont nous venons de dire quelques mots. Ces deux volumes en style dilués, avec leurs tables en capitales disgracieuses, font penser un peu aux « prix de classe » imprimés jadis chez Poussielgue. Il n'en reste pas moins que c'est bien la vieille spiritualité du désert qui fait le fond de cet ouvrage, et que, par les extraits nombreux qui y sont traduits — ou retraduits — on en percevra toujours les bienfaisants échos. Trois parties : I, l'homme, le moine, l'écrivain ; II, la doctrine ascétique et mystique ; III, le théologien contesté. Au cours de cette troisième partie, l'A. s'étend sur les discussions qui mirent aux prises Bossuet et les quiétistes, sujet qui lui est familier par ses études sur la période moderne de l'Histoire de l'Église.

Une recension d'*Irénikon* a déjà fait connaître aux lecteurs l'ouvrage de D. David Amand sur saint Basile [2] (cf. 1949, p. 325-326) et nous ne nous y attarderons pas autrement que pour signaler en lui une marque de l'intérêt que tous les genres de littérature monastique ancienne suscitent en ce moment. D. A. avait voulu, lui aussi, « fournir une description *phénoménologique* d'un fait doctrinal d'une importance considérable, car il a exercé au cours des âges une énorme influence » (p. IX). Peut-être l'attachement de l'A. aux choses de l'humanisme lui fait-il déprécier deci-delà la valeur absolue de l'ascétisme chrétien, plus cher encore aux anciens qu'aux modernes.

* * *

On ne s'est jamais lassé d'étudier le monachisme médiéval ; il fait corps avec notre histoire, et pour illustrer celle-ci, les chercheurs

1. Chan. Léon Cristiani, *Cassien* (Coll. « Figures monastiques », 1) ; Abbaye de Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1946 ; 2 vol. in-8, 244 et 320 p.

2. Dom David Amand, *L'Ascèse monastique de saint Basile*. Essai historique. Abbaye de Maredsous, Éd. de Maredsous, 1949 ; in-8, 2 XXVI-364 p.

n'ont constamment à retirer de l'oubli ou à mettre en lumière des faits ou des aspects de la riche vitalité de nos monastères de jadis. Signalons ici, pour ce qui concerne Citeaux, l'effort qui se fait en ce moment en vue d'une édition critique des œuvres de S. Bernard. Dom Jean Leclercq, qui est le principal ouvrier de ce labeur, nous a donné récemment un « Saint Bernard » qu'il nous présente surtout, il est vrai, sous l'angle de la mystique. [1] Il a semblé que, à côté des nombreux travaux sur le grand docteur, il y avait place encore pour une étude de la vie intérieure du saint, de son « expérience du divin » (p. 9). On y trouve en effet l'histoire de l'amour divin dans l'âme de Bernard, ses premières victoires, son influence sur ses activités apostoliques et sa consommation jusqu'aux noces mystiques. Vient ensuite un florilège qui occupe la seconde moitié du volume : quelques portraits du saint d'après ses contemporains et amis, puis, d'après ses écrits, l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Ce sont surtout, comme on sait, les sermons sur le Cantique des Cantiques qui livrent la richesse spirituelle de la doctrine de saint Bernard. Quelques traductions existantes ont été utilisées ; le plus souvent, l'auteur a retraduit lui-même les plus belles pages du saint docteur pour leur donner une présentation homogène.

Que l'ordre de Citeaux n'exerce aujourd'hui un grand prestige, personne ne le niera. Saint Bernard est de tous les temps, et son œuvre a toujours été féconde. Un phénomène plus remarquable, et qui est un signe de notre époque, est l'intérêt croissant qu'on a montré en ces dernières années à l'égard des anciennes formes de vie canoniales. On s'en préoccupe beaucoup dans le but de trouver en elles un renouvellement de solution aux difficultés de la pastorale moderne. En plusieurs pays, différents groupements de prêtres cherchent à s'établir sous une règle, pour subvenir plus efficacement aux besoins des fidèles. Un ouvrage très sérieux et rigoureusement documenté de M. J. C. Dickinson, sur les origines des chanoines de Saint-Augustin vient de paraître en Angleterre [2]. A vrai dire, c'est au développement de cette institution en terre anglaise que la majeure partie de cette étude est consacrée, et c'est à cette partie de l'histoire religieuse qu'elle apporte sa véritable contribution. Mais, outre qu'on pourra y trouver par analogie l'exposé des observances

1. Dom Jean Leclercq O. S. B., *Saint Bernard mystique.* (Coll. Les Grands mystiques). Bruges, Desclée de Brouwer, 1948 ; in-8, 496 p.

2. J. C. Dickinson, *The Origins of the Austin Canons and their Introduction into England.* Londres, S. P. C. K., 1950, in-8, VI, 308 p. 20 sh.

de l'Ordre, ses statuts, ses relations avec le clergé séculier, une introduction très bonne et deux chapitres sur les origines et la formation de l'Ordre des chanoines au XIIe siècle donnent, en une soixantaine de pages, l'ensemble des raisons — disons plutôt des faits — qui ont justifié l'existence du canonicat, forme essentiellement occidentale et latine de la vie religieuse. Le germe que le monachisme, venu d'Orient, viendrait déposer dans les premiers essais de ce genre de vie si connaturelle au génie de l'Occident, devrait préparer indirectement les diversifications postérieures des ordres religieux. Ce sera toujours chez nous l'harmonie entre la vie contemplative et la vie active, et le besoin de mettre à profit pour la masse des fidèles les énergies spirituelles de la sainteté des cloîtres qui pousseraient des fondateurs à tenter à toutes les époques de l'histoire des essais nouveaux. Aussi, est-ce avec une très grande curiosité que ceux qui sont en quête d'information pour adapter le vieux tronc monastique aux besoins de notre époque prendront connaissance de travaux comme celui de M. L. Dickinson.

* * *

Nous avons parlé en son temps des deux premiers tomes de l'Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît qu'avait fait paraître D. Ph. Schmitz en 1942 [1]. La poursuite de cet énorme et méritoire travail a

1. Dom Philibert Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 3 à 6, Abbaye de Maredsous, Éd. de Maredsous, 1948 et 1949 ; in-8, 300-320-354-334 p. — *Irénikon* a signalé jadis (t. XXI, 1948, p. 466) la parution du premier tome de l'édition allemande de cet important ouvrage. Nous avons sous les yeux le 2me tome (Dom Dr. Philibert Schmitz O. S. B., *Geschichte des Benediktinerordens*. 2. Band : Die Kulturarbeit des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrhundert. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Dr. P. Ludwig Räber O. S. B. Einsiedeln-Zurich, Benzinger, 1948 ; gr. in-8, 508 p. avec 16 gravures hors texte et 16 plans). Il est, comme le 1er, d'une tenue splendide, dépassant de loin l'édition française. Une quarantaine de pages ont été ajoutées par les soins de l'A. ou de ses collaborateurs suisses, pour mettre en relief les points spéciaux relatifs aux monastères de la langue allemande. Des tables onomastiques très complètes — personnes et lieux — pour les deux premiers volumes dues à la diligence du P. Zürcher, rendent le maniement de l'ouvrage beaucoup plus commode que l'édition originale.

Signalons encore l'essai sur la spiritualité bénédictine — cherchant particulièrement à souligner le mystère de son dynamisme qui a sanctifié tant de générations, — dû à un moine de Mariastein, D. V. Stebler : *Der benediktinische Weg zur Beschauung* (Olten, Walter, 1947 ; in-12 in-8,

amené l'A. à son 6e volume. Si nous avons bien compris, un 7e tome qui comprendra quelques chapitres sur les moniales et des tables développées viendra clôturer cette série imposante. On peut donc dire que cet ouvrage est substantiellement terminé, et le moment est venu de le considérer dans son ensemble. Jadis, nous notions (*Questions sur l'Église*, nº de guerre d'*Irénikon*, 1943, op. 52), que D. Schmitz considérait le monachisme bénédictin comme un monachisme à part, pouvant être isolé de toutes les formes de vie primitives et des formes orientales. Sans renier ses attaches avec le passé, il le plaçait d'emblée sur un terrain séparé, et le considérait dans son évolution propre. Sans vouloir nier la possibilité de ce détachement, la raison principale nous en paraît provenir surtout du développement extraordinaire des monastères bénédictins durant le moyen âge, ce qui a donné aux historiens, et particulièrement à celui qui a voulu traiter tout l'ensemble, de quoi constituer une catégorie spéciale. Les auteurs qui se sont contentés d'écrire les plus belles pages de l'histoire bénédictine, ont généralement terminé leurs récits au XIIe siècle. Depuis le concile de Constance, il est vrai, et jusqu'en l'époque moderne, l'Ordre a connu aussi de belles périodes de son histoire.

206 p.) : A. *Cœnobium*, sa relation avec l'anachorèse, Cassien etc. et la manière dont S. B. s'en est libéré en faveur de l'esprit de famille ; B. *Schola Dominici servitii*, les éléments de l'ascèse monastique (pureté du cœur en tant que condition de vie céleste ; obéissance en tant que retour à Dieu) ; C. *Tabernaculum Dei* : fruit des vertus monastiques — solitude, silence, présence de Dieu, oraison et contemplation. Des notes très circonstanciées illustrent ce volume. — Quant à l'ouvrage de l'Abbé d'Engelberg, L. HUNKELER, *Vom Mönchtum des heiligen Benedikt* (Bâle, Hess, 1947 ; in-8, 166 p.) il n'entend nullement faire œuvre scientifique. L'A. ne veut qu'ébaucher en gros la conception de l'Ordre bénédictin, montrant en quoi celle-ci diffère de celle des autres Ordres. Il expose brièvement les points principaux de la Règle, l'organisation et le sens de la famille monastique, l'ascèse bénédictine, le travail, l'humilité. Ensuite, il esquisse l'histoire des monastères bénédictins depuis les origines jusqu'à nos jours. Un dernier chapitre est consacré à la « culture bénédictine ». L'ouvrage est amplement illustré de dessins et de photographies des différents monastères anciens et modernes.

Signalons enfin comme autres œuvres bénédictines récentes provenant des monastères suisses : P. E. PFIFFNER, *Die Regel des hl. Benedikt*, traduction nouvelle très soignée et magnifiquement éditée avec des annotations sobres, de la Règle de saint Benoit (Einsiedeln, Benzinger, 1947 ; in-12, 182 p.) ; et un petit essai biographique de D. B. BENZING, *Benedictus, Vater der Mönche* (Fribourg/Br., Herder, 1949 ; in-8, VIII-150 p.).

Mais les siècles intermédiaires sont réputés comme des siècles de décadence, et un certain courage était nécessaire pour s'y aventurer [1]. L'A. recherche au début de son 6e volume les causes de cette situation. « Jusqu'au XIIe siècle, le travail des moines, un des éléments primordiaux de la vie bénédictine, avait été déterminé par les besoins des temps et des lieux. Le monachisme avait évolué en conséquence et en fonction de ces nécessités. Il avait rempli durant le haut moyen âge deux grandes missions sociales : il avait propagé l'Évangile en Europe ; il avait présidé à la première éducation et à l'instruction des peuples. Cette double tâche est finie, peut-on dire, au XIIe siècle. D'autres occasions de dévouement social s'offraient à l'activité des moines. Ceux-ci ne les saisirent pas. Ils se replièrent sur eux-mêmes » (III, p. 4).

De plus, « les discussions sur l'essentiel de la vie bénédictine ont rempli le XIIe siècle. Elles se poursuivront à travers les siècles jusqu'à nos jours. Elles sont dues à des interprétations trop rigides des textes qui doivent, dans la pensée même du fondateur, s'assouplir et s'adapter aux temps et aux lieux » (p. 45). En conséquence, une sorte de lassitude et de désaffection se manifeste à l'égard de la tradition bénédictine antérieure. Des essais nombreux pour remonter par delà le texte de la règle, aux conceptions plus primitives ne manquèrent pas. On vit même des corps entiers demander leur aggrégation aux ordres nouveaux. Ailleurs, par réaction contre cette

1. L'histoire de la décadence des ordres monastiques à la fin du moyen âge vient de paraître dans les *Five Centuries of Religion* de COULTON, dont elle forme le IVe volume. (*The Last Days of Medieval Monachism*, Cambridge University Press, 1950, XVI-934, p., 45 sh.). Le célèbre médiéviste qu'était G. G. Coulton est mort presque nonagénaire en 1947. Ses éditeurs, en accord avec ses héritiers, ont cru pouvoir clôturer la série de ses grands ouvrages par cette étude dont on peut se demander s'il l'eût laissée publier telle quelle. Elle a toutes les qualités d'information des précédentes en même temps que tous les défauts, mais l'A. se complaît manifestement ici dans le scandale, et c'est à cette fin qu'il a repéré dans les actes des visites canoniques et toute la littérature du temps les faits les plus salissants de la vie des ordres religieux à cette époque. Sans doute, ces temps n'ont pas toujours été brillants en édification, et ce peut être faire œuvre d'historien que de le relever. Ne pouvait-on le faire sans remuer complaisamment toute cette vase, qui ne représente évidemment qu'un seul aspect de la pauvre humanité, demeurant, malgré tout, sous le froc, en une époque où le mauvais exemple foisonnait partout ? C'est fausser les perspectives que de détacher ainsi ces horreurs de l'ensemble de la vie, que l'ouvrage de D. Schmitz nous a du reste révélée beaucoup moins mauvaise.

rupture, c'est la légalité du littéralisme au texte même de la règle qui cherche à s'imposer pour couper court à toutes les hésitations. Simplification néfaste elle aussi. « Les réformateurs ne semblent pas avoir compris l'évolution qui s'opérait dans le monde » (p. 46). Il eut fallu, avec discrétion et patience, organiquement et sans heurt, « adopter l'Ordre aux nouveaux besoins de l'époque », et non pas « se cantonner dans un conservatisme outré » (D. Berlière, cité p. 47). Le remède eut peut-être été dans un groupement quelque peu homogène des monastères. Là où on se groupa, ce fut généralement « pour ne pas tourner à rien et ne pas périr » (p. 54-55) ; aux décrets des conciles et des papes en faveur des unions de monastères, on opposa « la force de l'inertie » (p. 58). Il y a dans les pages qui relatent ces faits des exemples concrets bien utiles à ceux que préoccupe aujourd'hui le problème des religieux et des religieuses : adaptation ou dépérissement. Beaucoup de monastères qui demeurèrent malgré cette situation, ne se maintinrent que grâce à la sécularisation qui s'était introduite en eux, dans une société où la religion était souvent un élément de la vie séculière. Faut-il dire qu'ils végétèrent sous ce régime. Mais la règle bénédictine, même si elle ne fut que faiblement observée, était cependant la richesse qui permettrait un jour une reprise de vitalité. L'enquête bien menée nous a révélé du reste des faits consolants, qui permettent de juger d'une façon plus sereine cette période moins brillante de notre histoire. C'est un des principaux mérites de l'A. que de l'avoir mis pour la première fois bien en évidence.

L'histoire de ces siècles plus ternes occupe la moitié du t. III. Les pages qui suivent tracent le tableau des réformes efficaces après le Concile de Constance, réformes généralement inspirées des cadres de vie des ordres mendiants et qui, appliqués au régime bénédictin, donnèrent en ces siècles des résultats excellents. Les ordres mendiants correspondaient aux exigences des temps et, en s'en inspirant, on rendit à l'Ordre la prospérité. C'est alors que furent fondées les grandes congrégations monastiques de Sainte-Justine de Padoue, de Melk, de Bursfeld, de Valladollid, et plus tard, après le concile de Trente, de Saint-Vanne et de Saint-Maur. Les pays ravagés par la réforme protestante virent, hélas ! sombrer la plupart de leurs cloîtres, en attendant que la Révolution française vînt anéantir le reste (t. IV, L. I).

La grande restauration du XIX[e] siècle est rapidement esquissée en une cinquantaine de pages (t. IV, p. 175-222) ; mais les points importants en sont repris dans des chapitres postérieurs. Car l'A. a

traité successivement, à la suite de la présentation des faits de ces siècles XII à XIX, les particularités de ces époques, comme il l'avait fait du reste pour la période précédente dans les deux premiers volumes : *Histoire constitutionnelle* (organisation des monastères, rapports entre ceux-ci — congrégations, institution d'un Primat, confédération bénédictine — rapports avec les évêques, les papes, le monde laïc (t. IV, 3e partie) ; *activité économique* (agriculture, commerce, industrie, revenus) (t. V, L. I) ; *activité intellectuelle* : scriptoriums, imprimeries, bibliothèques, écoles et universités ; production littéraire en théologie, droit canon, philosophie, histoire, lettres (t. V, L. II) ; *activité artistique* (t. VI, L. I) ; *spiritualité* (t. VI, L. II).

L'Ordre bénédictin a manifestement repris une vigueur très grande au XIXe siècle, et cette restauration, qui s'est continuée au XXe, s'est faite surtout sous le signe de la « tradition », par un retour conscient vers toutes les grandeurs du passé. Spiritualité, culte liturgique, institutions, arts, sciences et lettres, évangélisation même, rien de ce qui avait fait au moyen âge la gloire de l'Ordre n'a été négligé pour en ranimer la splendeur. Une question se pose, aujourd'hui, et il faut la considérer audacieusement. Quelle sera la forme de vie bénédictine qui s'adaptera le mieux à un avenir prochain ? En continuant la ligne du maintien des traditions acquises en ces dernières années, et en refusant de progresser à nouveau, l'Ordre risquerait de retourner vers une nouvelle période de décadence. De telles transformations s'opèrent dans tout, de telles exigences de mutations se font sentir en tous sens dans l'Église comme ailleurs, que le monachisme ne peut, pour continuer à jouer le rôle que les chrétiens attendent de lui, se cramponner à son passé, proche ou lointain. L'Église catholique a tenu tête à la tourmente révolutionnaire et s'est vigoureusement ranimée au XIXe siècle en s'appuyant encore sur les vieux cadres de réforme du concile de Trente. Mais ces cadres, créés pour le XVIe siècle, ne peuvent conserver indéfiniment leur efficacité. Un jour viendra — et peut-être bien est-il déjà arrivé — où une nouvelle armature sera nécessaire à l'Église pour triompher des obstacles d'un monde nouveau, pour s'adapter à un « homme nouveau ». Et la même question doit se poser pour l'ordre monastique. La valeur absolue du renoncement évangélique pur et simple sera toujours son fondement inébranlable. La foi dans la parole du Christ « Si tu veux être parfait » résonne toujours aussi pure aux oreilles de ceux à qui il sera donné de l'entendre. Notre génération le sent bien, et c'est pourquoi elle se tourne si avidement

vers les « sources » du premier monachisme, qui a été l'âge d'or de cette idée fondamentale. Mais les vieilles règles monastiques qui l'ont véhiculée jusqu'aujourd'hui, passant à travers les vicissitudes les plus variées, ont résisté à l'épreuve du temps en vertu de leur équilibre, de leur discrétion et surtout d'une souplesse particulière qui leur permet de se modeler sur les différents types d'hommes, et les rend aptes à n'importe quel temps. Elles ont toujours été interprétées par des coutumiers ou des constitutions dont l'essence est l'opposé du « *ne varietur* », et qui doivent suivre le mouvement des époques et les évolutions des progrès humains. Il y a parfois d'une génération à une autre plus d'opposition et de contraste qu'entre des points moins rapprochés de l'histoire. Il s'agit cependant alors, dans les transformations qui doivent se produire, de conserver la substance de la vitalité nécessaire à une évolution organique. C'est à ceux qui ont en main la destinée des institutions qu'incombe la responsabilité de doser prudemment le régime de ces métamorphoses. Ni trop, mais surtout *ni trop peu*. Il semble bien que ce soit du côté du réalisme de la vie et de la pensée chrétienne elle-même que devra se faire le renforcement : en spiritualité, recherche en profondeur des fondements doctrinaux des mystères pour en vivre davantage, élaboration scripturaire des grandes données de la révélation, retour à la connaissance savoureuse des Écritures, accent porté avec insistance sur l'amour des choses d'en haut, *quae sursum sunt*, sur leur valeur eschatologique, sur leur écho dans l'antique tradition de l'Église, et spécialement dans la liturgie. Dans l'ordre des institutions, moins d'attention portée aux choses extérieures, aux observances, aux coutumes légalistes. « Être vrai, ne pas faire « comme si » ; faux semblants perpétuels, qui finissent par altérer la notion même de vérité, rejet de tout formalisme ; pourquoi des gestes, des attitudes, des actes qui ne répondent plus à rien ? » (*Vie spirituelle*, art. cit. p. 268 et 272).

La grande qualité juridique de l'homme, que nous avait inculquée le droit romain, et qui a subsisté longtemps dans le droit canonique, fut la protectrice des institutions de jadis. Elle a été hélas ! trop malmenée en notre époque pour qu'on puisse encore s'appuyer sur elle. Ce sont trop les droits des masses qui comptent aujourd'hui, et derrière elles, c'est le dirigisme. Comme on l'a dit, « le monde de la civilisation bourgeoise est en train de s'effondrer... l'agonie à laquelle nous assistons, c'est l'agonie d'une certaine civilisation et de ce qui, dans l'Église, est solidaire de cette civilisation » (*Études*, septembre 1947, p. 176-177). La vieille et si belle notion de « personnalité

juridique » de l'homme appartenait à ce monde ; elle s'est finalement émiettée et s'est dissoute en un formalisme vide. Il en est d'elle comme du « capital » pour le monde économique. Le nivellement et la nouvelle conception de la loi du travail obligera les moines de demain, sinon déjà ceux d'aujourd'hui, à retourner à la vraie désappropriation évangélique — nous n'employons pas le mot « pauvreté », qui a pris depuis la fin du moyen âge, un sens spécial — et en conséquence à une plus grande égalité des sujets sur le plan social. L'enquête que nous citions au début de cette note, intitulée *Réflexions sur les aspirations actuelles des jeunes moines*, marquait ainsi l'ensemble des tendances dont il faudra certainement tenir compte : « solitude-silence ; adaptation au réel ; non conformisme-simplicité ; équilibre spirituel et psychologique ; pauvreté effective ; travail ; nouveau tempérament de la cléricature et du sacerdoce ; retour à la lettre de la règle ». C'est la discrétion, mère des vertus, qui devra faire le départ du plus et du moins dans ce programme, mais il faudra tôt ou tard le considérer.

* * *

Les quelques publications qui ont informé depuis vingt-cinq ans environ le lecteur occidental sur l'histoire du monachisme russe, lui ont révélé l'existence, très proche de nous, d'une forme de sainteté monastique comparable à celle des déserts d'Égypte, et suivant laquelle, plutôt que le maintien d'une forme de vie pieuse traditionnelle où l'on peut « faire son salut » en se retirant du monde, le but semblait surtout de produire « un saint » charismatique. Un tout récent ouvrage dû à la plume de Mme Behr-Siegel : Prière et sainteté dans l'Église russe [1] nous apporte à ce point de vue des données précieuses. Nous ne nous attarderons ici qu'au chapitre VII, où il est

1. E. Behr-Siegel, *Prière et Sainteté dans l'Église russe.* (Coll. « Russie et Chrétienté »). Paris ; Éd. du Cerf, 1950 ; in-8, 182 p. Voici les titres principaux de cette étude : I. *L'idée russe de la sainteté* : La canonisation dans l'Église orthodoxe, les « saints princes » de Kiev et à l'époque de l'invasion tartare, les saints moines de la Russie du Sud et du Nord, Nil Sorskij et Joseph de Volokolamsk, les « fols pour le Christ » ; les « starets » des XVIIIe et XIXe siècles, l'idée russe de sainteté, littérature hagiographique russe. II. *Essai sur le rôle du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe.*

question des starets[1], et où la lumineuse personnalité de Séraphim de Sarov est mise en relief d'une manière vraiment impressionnante.

Contemporain du curé d'Ars, Séraphim de Sarov ne fait nullement figure de « saint moderne ». « Quand il passe mille nuits debout en priant sur un rocher, il rappelle qu'il n'est que l'élève des stylites du Ve et VIe siècles. En plein XIXe siècle, il met en pratique les préceptes ascétiques des Pères du désert syrien et égyptien... sa « règle de prière » est l'antique règle de S. Pakhôme l'égyptien » (p. 115). Cependant « il se dégage de la personne de Séraphim de Sarov une impression très forte de fraîcheur et de nouveauté. Les thèmes antiques du monachisme oriental, il les a revécus avec l'intensité d'un homme qui a entendu un appel personnel de Dieu, d'acquérir les dons du Saint-Esprit » (p. 116). Cette présence de l'Esprit qu'il n'aspirait qu'à communiquer au dehors, se manifestait surtout dans la joie et la paix surnaturelle qu'il répandait autour de lui ». « Joyeux et lumineux comme celui d'un ange », ainsi décrivait-on son visage. Les annales du monastère de Séraphim-Divéév dont les moniales furent les filles spirituelles du saint rapportent que « l'état d'âme du starets semblait couler dans l'âme des affligés et ils s'en retournaient ranimés par sa joie. Chacun de ceux qui venaient à lui était touché par le feu divin qui était en lui et l'humain commençait à s'embraser » (p. 118). « La connaissance qu'a le saint du passé et de l'avenir, des pensées secrètes de ses interlocuteurs, n'est pas le fruit d'un effort de la raison, d'une réflexion laborieuse. C'est un savoir intuitif, « le gai savoir » dans le Saint-Esprit (p. 119). Il faut lire ces pages, où sont révélées avec une très grande simplicité la sainteté de cet élu de Dieu, qui fut gratifié de la transfiguration corporelle.

Il est impossible que la physionomie de ces saints moines de l'Église d'Orient n'exercent une fascinante attirance sur les jeunes âmes qui auront l'occasion de les considérer, et ne leur fasse saisir l'actualité du message de l'Évangile. On ne pourrait du reste faire

1. La substance des autres chapitres a paru jadis dans *Irénikon*, t. XII (1935), pp. 241, 581 et sv. ; t. XIII (1936), pp. 25, 297 et sv. ; t. XIV (1937), p. 363 et sv. ; t. XV (1938), p. 554 et sv.

A signaler aussi, sur le monachisme oriental, la très belle série d'illustrations sur le Mont-Athos : Randoll Coate, *Mont Athos, La Sainte Montagne*, avec la collaboration de Simonne Jourdan-Laforte, photos de D. Harissiadès et de S. Jordanidès. 64 magnifiques héliogravures in-4 (Grenoble, Arthaud, 1948). Une trentaine de pages de texte, assez nulles, ou mêmes déplaisantes, introduisent malheureusement cette splendide série.

mieux, pour rapprocher les esprits des chrétiens désunis, que de faire connaître ces gloires de sainteté, tant de l'Occident que de l'Orient. Une vie de Séraphim de Sarov, bien écrite, suivant les exigences de l'hagiographie moderne, mettant en valeur la vitalité du vieux monachisme dans une époque presque contemporaine de la nôtre, ferait plus de bien à la cause de l'Unité chrétienne qu'une énorme dépense de forces dans l'ordre de l'action. Ces personnalités rayonnantes de sainteté charismatique, qui ont toujours exercé une causalité dépassant de loin celles des créatures ordinaires, qui ont « transporté des montagnes », doivent être mises sur le chandelier, pour éclairer, où qu'elles se trouvent, les âmes avides de s'ouvrir à la grâce. D. O. R.

LIVRES REÇUS

Mgr G. PIGUET, *Notre Père qui êtes aux cieux*, Méditations quotidiennes d'après les temps liturgiques. I : de l'Avent à la Pentecôte. Paris, Bonne Presse, 1950 ; in-12, 386 p. 500 fr. — J. PH. HEUZEY-GOYAU, *Dieu premier servi : Georges Goyau*, sa vie et son œuvre. Ibid., 1947 ; in-12, 492 p. — Abbé G. REMY, *De la Création à l'ère atomique*. Autour de la Bible. Ibid., 1950 ; in-12, 214 p. 300 fr. fr. — LOUIS CAPÉRAN, *Évangile selon saint Marc*, « Le Fils de Dieu ». Traduction avec notes, présentation nouvelle. Ibid., 1950 ; in-8, 130 p., 125 fr. — Du même : *Évangile selon saint Jean*, « La Lumière et la Vie » Ibid., 1950 ; in-12, 170 p., 300 fr. fr. ● — ANDRÉ COMBES, *Le Problème de l'Histoire d'une Ame et des œuvres complètes de sainte Thérèse de Lisieux*. Paris, Éd. Saint-Paul, 1950 ; in-12, 166 p. ● — MADELEINE BRAUN et ROBERT CHAMBÉIRON, *Tchécoslovaquie carrefour de l'Europe*. Paris, Éd. Sociales, 1950 ; in-12, 204 p., 220 fr. ● — DOM GODEFROID BÉLORGEY, *L'Humilité bénédictine*. Paris, Éd. du Cerf, 1947 ; in-12, 318 p. ● — *La Sainte Trinité et la Vie surnaturelle*, par UN CHARTREUX. Paris, Egloff, 1947 ; in-12, 88 p. ● — R. P. SERTILLANGES, *La Philosophie des Lois*. (Coll. « Essais »). Paris, Alsatia, 1946 ; in-12, 126 p. ● — H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., *Saint Ignace de Loyola, Directeur d'âmes* (Coll. « Les Maîtres de la spiritualité chrétienne »). Paris, Aubier, 1947 ; in-12, LXXX-362 p. ● — LOUIS CAZAMIAN, *La Poésie romantique anglaise* (Coll. *Études d'aujourd'hui*) Paris, Didier, in-8, 88 p. ● — SIGISMOND KRASINSKI, *La Comédie non-divine* (Coll. Biblioth. internationale), Introd. et trad. de Cl. Backvis. Liège, Soledi, 48, 142 p., 27 fr. — ALEXANDRE KASBEGUI, *Elgoudja* (Même Coll.) trad. du géorgien par M. Tougouchi. Ibid., 1948 ; in-12, 156 p., 42 fr. — OULASSE SAMTCHOUK, *Où va la Rivière* ? (Même coll.) trad. de l'Ukrainien. Ibid., 1948 ; in-12, 234 p. 66 fr.

Bibliographie.

DOCTRINE

Hubert Cunliffe-Jones. — The Authority of the Biblical Revelation. Londres, James Clarke, 1945 ; in-8, 120 p., 7/6.

Malgré sa modeste présentation ce petit livre est une contribution positive à un grand problème qui préoccupe les esprits dans toutes les communions chrétiennes : la place de la Bible. L'A. distingue deux moments dans ce problème : *a)* la position théologique de la Bible depuis que les études historico-critiques ont tellement modifié l'attitude chrétienne à son égard (problème très aigu dans le protestantisme) ; *b)* la valeur religieuse de l'Écriture dans la vie du chrétien. Pour illustrer brièvement comment l'A. envisage ce second moment, citons les phrases suivantes qui résument toute la discussion sur les différents « sens » de l'Écriture : « A l'égard d'un passage donné (de l'Écriture), je dirais qu'il faut se poser trois questions : 1° Quel est le sens originel de l'auteur et quelle est la relation de ce sens à son époque ? 2° Quel est le sens du passage par rapport à toute l'évolution historique couverte par l'A. et le N. T. ? 3° Quel est le sens du passage en tant que partie intégrante du témoignage de la révélation achevée faite par Dieu en Jésus-Christ le Seigneur » ? (p. 11). La suggestion de l'A. est que la solution de son problème sera trouvée dans une fécondation mutuelle de l'étude historique de la Bible par l'étude théologique du même Livre et *vice versa*... Cet ouvrage est dense et l'argumentation serrée, mais la pensée n'est pas difficile à suivre. L'A., nettement et franchement protestant, est d'une sincérité tellement limpide, que son écrit attire d'emblée et apprend d'autant plus efficacement. D. G. B.

Jules Isaac. — Jésus et Israël. Paris, Albin Michel, 1948 ; in-8, 588 p.

M. J. Isaac en ces pages ferventes, veut voir dans les déformations de l'enseignement chrétien une des sources les plus actives de l'antisémitisme. Il veut, en présence de ce fait, montrer tout ce que le christianisme doit à Israël, et combien, l'enseignement du Christ, — dont il présente un tableau insuffisant mais avec le plus grand respect et l'admiration la plus entière — s'intègre dans le cadre du judaïsme contemporain. On lui accordera sans peine toute une série de propositions, tant elles sont évidentes. Mais la partie centrale du livre est celle où il étudie les relations réciproques de Jésus et du peuple d'Israël, marquée selon lui sans rupture de sympathie dans les deux sens : l'hostilité n'aurait existé qu'entre Jésus et les chefs indignes du judaïsme, tout d'abord et, après la

première phase de l'évangélisation apostolique, progressivement avec la majorité d'Israël. Il est incontestable que, sur ce point aussi, l'enseignement chrétien s'est souvent laissé aller à des surenchères et à des majorations regrettables. La pensée de l'A. rejoint fréquemment celle du P. Lagrange. Mais il en vient à contester certains textes évangéliques, et là on ne peut plus le suivre. Il est sûr qu'il existe une voie moyenne pour réduire certaines difficultés entre une harmonisation artificielle et une réduction radicale des textes (cfr une étude sur le procès juif de Jésus du P. Benoît, dans l'*Angelicum* 1949). En tous cas, un travail d'ensemble reprenant la question du côté catholique avec les nuances voulues serait d'une grande utilité. Signalons sur ce problème un article du P. Leroux dans les *Cahiers Sioniens* (oct. 47) : Responsabilité dans le procès du Christ, et, pour l'enseignement chrétien, les décisions de la Conférence de Seelisberg, présentées au Saint Siège (même revue, janvier 1948) qui anticipent sur les propositions de l'A.

D. H. M.

R. P. Lavergne, O. P. — L'expression biblique. Paris, Vrin, 1946 ; in-12, 136 p.

L'A. explique le sens de nombreuses expressions idiomatiques hébraïques. Nous nous demandons cependant comment un autre que l'A. pourra se servir du matériel amassé ici. Il n'y a pas un mot d'hébreu dans le livre. tout est traduit littéralement en français et groupé sous des rubriques très recherchées. A la fin se trouve un répertoire des expressions citées avec des tournures comme : « bien faire à voir ». Comment savoir où retrouver le renseignement dont on a besoin ? Pour notre part nous avons dû finalement nous rabattre sur la Table des passages bibliques qui, heureusement, existe ! Livret bizarre et énigmatique, mais d'une utilité incontestable pour l'hébraïsant débutant.

D. G. B.

M. Meinertz. — Theologie des Neuen Testamentes. Bonn, Hanstein, 1950 ; 2 vol. in-8, XII-247 p. et VIII-358 p. (Ergänzungsbände I et II zur Heiligen Schrift des N. T.).

P. F. Ceuppens. — Theologica biblica. I, *De Deo Uno*, 2e éd. Rome, Marietti, 1949 ; in-8, 307 p. II, *De Sanctissima Trinitate*, 2e éd. Ibid., 299 p. IV, *De Mariologia biblica.* Ibid., 1948, 265 p. III, *De Incarnatione*, 2e éd. Ibid., 1950, 242 p.

Millar Burrows. — An Outline of Biblical Theology. Philadelphie, Westminster Press, 1946 ; in-8, XI-380 p.

Cet ouvrage vient couronner le vaste travail exégétique de M. M. L'A. peut à bon droit se glorifier de nous avoir donné la première théologie catholique d'envergure du N. T. Son travail est le résultat d'une exégèse très poussée de chaque mot ; on pourrait même dire qu'il est le fruit des travaux des exégètes catholiques de ces cinquante dernières années. On ne s'étonnera donc point qu'une méthode historico-littéraire à tendance apo-

ogétique en ait guidé la rédaction. Il s'agissait également d'éviter l'écueil présenté par le schéma d'une théologie systématique. M. M. examine donc séparément les différents « éléments » dont est composé le N. T. et dont chacun a ses caractéristiques propres : Jésus, la communauté primitive, Paul et Jean. La docte minutie que l'A. apporte à l'examen des textes nous donne la certitude qu'il n'aura rien avancé d'inconsidéré ; il n'y a, pour ainsi dire, pas un verset du N. T. qui n'y trouve sa place : c'est une somme exégétique. Mais ces éléments, parfois bien résumés et caractérisés, perdent de leur valeur, éparpillés dans l'immensité du détail (certaines pages ressemblent à une table des matières). Plus d'une question traitée ici ressort davantage des prolégomènes à la théologie biblique (rythme de Phil. 2,5-11 ; Paul a-t-il cru en la préexistence de Jésus ?). D'autres auraient mérité plus de considération (relation à la théologie de l'A. T. apostolat, tradition). La carence la plus sérieuse, est l'absence de synthèse théologique ; la théologie ne peut pas se contenter d'une simple analyse où une juxtaposition trop extérieure donne à l'ensemble un aspect singulièrement morcelé. Il est difficile de retrouver ici les grandes lignes théologiques. Mais ne jetons pas la pierre à nos maîtres ; l'ouvrage garde entière sa valeur, dans les limites que l'A. s'est lui-même définies. La jeune génération envisage plus volontiers la théologie biblique sous un aspect plus synthétique et M. M. lui aura procuré une base solide.

M. M. nous a mis en garde contre une théologie biblique pressée dans les cadres de l'enseignement scolaire ; telle est cependant l'œuvre du P. Ceuppens. On ne peut la comprendre que comme argument biblique dans un exposé dogmatique, où elle aura son sens et son utilité, car, de fait, elle contient tous les renseignements communément donnés dans un exposé dogmatique. Un danger pourtant : non seulement le manque de perspective historique (pourtant élargi par la 2me éd.) risque de fausser le sens exact des paroles bibliques, mais encore il rétrécit le champ de la recherche théologique elle-même ; des élaborations théologiques sont trop facilement appuyées sur l'autorité de la révélation. N'est-il pas p. ex. absolument vain d'interroger saint Paul sur la prédestination à la gloire *ante vel post praevisa merita* ?

Le souci de M. Burrows est avant tout pastoral. La Bible n'est pas un livre mort, tout au plus utile comme argument dans un exposé dogmatique. C'est ce que cette esquisse a voulu montrer. L'A. voit le danger que présente la disposition systématique qu'il adopte et il espère n'être pas victime d'une *eisegesis* funeste ; d'où sa prudence sur plus d'un point (relation entre tradition et parole écrite). Pourtant l'atmosphère théologique protestante n'a pas été ici sans influence (Église, sacrements, hiérarchie).

Notons l'intérêt unioniste que présentent les essais de théologie biblique ; comme dit M. B., il est naturel de retourner à l'Écriture pour trouver causes et solution au problème de la division des chrétiens (p. 151). Cet effort sera heureux dans la mesure où la théologie personnelle ne faussera pas la vérité de l'Écriture.

D. N. E.

Johann Perk, SS. — Handbuch zum Neuen Testament. Alttestamentliche Parallelen. Angermund, Nüttgens, 1947 ; in-8, VIII-320 p.

Après un bref résumé en quarante pages de l'histoire sainte, l'A. nous donne dans la IIe Partie 2688 parallèles vétéro-testamentaires de passages du N. T. La IIIe Partie contient dans l'ordre des livres de l'A. T. les références des textes cités dans la IIe Partie. Le livre révèle à quel degré les écrivains du N. T. étaient saturés des expressions des Écritures juives.

D. G. B.

J. Perk, SS. — Leben Jesu im Evangelium und Personen im Leben Jesu. Angermund, Nüttgens, 1947 ; in-8, 276 p.

Le livre est divisé en trois sections bien distinctes. La première se compose d'une vie de Jésus narrée uniquement dans et par les textes évangéliques eux-mêmes, choisi et mis bout à bout selon l'ordre chronologique le plus probable. Nous n'avons pas à apprécier ici les mérites du procédé ; le travail nous semble bien fait et l'ensemble avec ses courtes péricopes se lit agréablement. La troisième section est un *Stichwortverzeichnis* très étendu qui renvoie à la première. La deuxième section nous semble la moins réussie : *Les personnes dans la vie de Jésus*. Ici nous sont livrées massivement les données les plus disparates : N. T., Josèphe, légendes, tout y est, presque sans nuances. Encore le travail semble-t-il avoir été fait très rapidement. L'A. distingue trois Maries : de Béthanie, de Magdala, la pécheresse ; il ne nous aide point à voir clair dans le problème des différents Jacques. Le Mineur, identifié avec le frère du Seigneur, est appelé le Majeur (p. 180, cf. p. 150) ; p. 150-151, Jacques le Mineur et Jude Thaddée sont fils d'Alphée, alors que p. 39, Jude est dit fils de Jacques. Tout ceci nous semble manquer un peu de rigueur scientifique ! D. G. B.

Jules Lebreton, S. J. — Lumen Christi. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-8, 386 p.

Ce que l'A. s'est proposé ici, c'est de dégager du corps de doctrine contenu dans le Nouveau Testament tout entier, et surtout dans les Évangiles et dans saint Paul, les enseignements relatifs à ce que nous appelons aujourd'hui « la Théologie ascétique et mystique ». Tâche d'autant plus ardue que le N. T. n'offre point de synthèse constituée et que l'A. s'est astreint à la même méthode rigoureuse appliquée déjà si bien par lui à la théologie de la Trinité : saisir la pensée néotestamentaire dans toute sa force directe, nue et sans glose, sans la passer par les développements postérieurs des Pères, des docteurs, des théologiens et des saints. Il n'y a pas meilleur témoignage en faveur de la probité scientifique de cet ouvrage, nous semble-t-il, que cette remarque qui jaillit en plein exposé : « Nous n'entreprendrons pas ici de décrire cette vie mystique et d'en suivre les développements progressifs ; le Nouveau Testament ne nous fournit pas,

sur ce long itinéraire et ses étapes, des descriptions qu'on puisse comparer à celles des grands docteurs mystiques, particulièrement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix ; c'est à ces maîtres que nous devons nous référer ; ce que le Seigneur nous révèle dans son discours ce sont les grands sommets qui dominent toute cette chaîne de montagnes » (p. 286). D. B. S.

Harald Riesenfeld. — Jésus Transfiguré. (Act. sem. N. T. Upsalensis, 16). Copenhague, Munksgaard, 1947 ; in-8, X-370 p.

L'ouvrage porte en sous-titre « L'arrière-plan évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur ». L'A. est d'avis qu'« il n'y a pas seulement de concordance de temps entre l'épisode de la Transfiguration lui-même et la fête juive des Tabernacles... mais aussi que certains des phénomènes relatés à titre d'éléments caractéristiques au cours de la scène sur la montagne sont en étroite relation avec cette fête, en laquelle s'exprimaient à un degré tout particulier les espérances religieuses du peuple juif dans le siècle à venir » (p. 5). C'est sur cette base et dans cette perspective qu'il étudie le récit de la Transfiguration relaté par les synoptiques et la 2a *Petri*. Les efforts qu'il déploie en vue de sa thèse constituent une recherche très neuve de l'héortologie et de l'eschatologie juive. Tous les éléments du miracle du Thabor apparaissent ainsi dans une lumière étonnemment suggestive et font faire un progrès appréciable aux études néotestamentaires. La pensée de l'A. est en réaction contre la théologie libérale et met d'autre part au service de sa vision des choses de la foi toutes les ressources de la science moderne des religions. Ce volume est un des plus caractéristiques de la manière exégétique de la jeune école d'Upsala si riche de promesses. D. O. R.

Bo Reicke. — The Disobedient Spirits and Christian Baptism. (Acta Sem. N. T. Upsalensis, 13). Copenhague, Munksgaard, 1946, 276 p.

La magnifique collection de la faculté d'Upsala que M. Fridrichsen a créée il y a quelque quinze ans nous a donné déjà plusieurs études de très haute qualité sur des problèmes d'exégèse du N. T. L'A. de la présente thèse n'a pas craint de s'attacher à l'une des « croix » exégétiques les plus reconnues, l'annonce aux esprits en prison de la *I Petr.* 3, 19-22. En replaçant les mystérieuses paroles de l'Apôtre dans le contexte des apocalypses juives, M. R. a cru pouvoir démontrer que les « esprits » signifiaient ici les « fils de Dieu » de *Gen.* 6, 1-4, tombés juste avant le déluge. Le Christ serait venu proclamer sa victoire à ces esprits-là qui retenaient captives les âmes descendues dans le séjour des morts. — Dans une 2me partie, l'A. explique le baptême chrétien — en connexion avec le même texte de *I Petr.* — avant tout comme une renonciation à Satan et à ses pompes, c'est-à-dire comme une aversion définitive du paganisme, par lequel d'autres esprits mauvais non emprisonnés comme les premiers, cherchent à s'attacher les mortels. Déluge et baptême se correspondent donc comme

arche et Église. — Cette thèse a été très remarquée par les savants. Elle est le résultat d'un effort considérable, et constitue un travail dont il y aura certainement beaucoup à retirer. D. O. R.

E. C. Blackman. — Marcion and his Influence. Londres, S. P. C. K., 1948 ; in-8, X-182 p., 12/6.

Cette étude perspicace menée sous la conduite du C. H. Dodd de Cambridge fait justice du Marcion dont Harnack nous avait brossé le portrait, tout en reconnaissant son influence réelle sur l'Église chrétienne des premiers siècles. De nombreux appendices en fin des chapitres étudient certains points délicats des problèmes marcionites. On lira avec intérêt celui consacré au terme « catholique » et l'étude minutieuse de l'influence de Marcion sur la *Vetus Latina*. L'assertion de l'A. qui semble admettre sans discussion qu'au début du IIe siècle il existait non une *Regula fidei* mais plusieurs (p. 10-11) étant donné le peu de contact entre les diverses Églises locales, reste à démontrer. D. E. L.

G. Aulén. — Christus Victor. La notion chrétienne de Rédemption. Traduit du suédois par G. Hoffman-Sigel. Paris, Aubier, 1949 ; in-12 ; 221 p.
Id. — Traduction anglaise par A. G. Hebert. Londres S. P. C. K., 1945 (nouv. éd.) ; in-12, XVI-180 p.

Dans le numéro de guerre d'*Irénikon (Questions sur l'Église et son Unité*, 1943) le P. L. Bouyer a longuement analysé ce livre (*L'École de Lund*, p. 12-41). G. A. a le mérite de remettre en honneur la conception antique de la rédemption, la victoire du Christ sur Satan et le monde du péché. Ce retour aux sources patristiques est incontestablement un progrès par rapport à la scolastique protestante. Deux méthodes théologiques s'affrontent ici : celle des Pères qui « se meut constamment parmi les synthèses pleines de tension » (p. 215) et celle du moyen âge, spéculative et conceptuelle. Mais l'une doit-elle nécessairement exclure l'autre ? G. A. s'oppose à saint Anselme surtout parce qu'il voit en la théorie de celui-ci une interruption de l'action divine, alors que l'idée « classique » suppose une action divine ininterrompue (p. 25 et passim). N'est-ce pas trop simplifier ? Saint Anselme, il est vrai, insiste sur « la prestation d'en bas », la satisfaction donnée par le Christ en tant qu'homme » (p. 127), mais en oublie-t-il pour cela de mettre en valeur l'élément divin ? Pourquoi, d'autre part, nier dans la théorie « classique » la présence d'une prestation *qua homo* (p. 56, saint Irénée) ? D. N. E.

Jean Daniélou. — Sacramentum Futuri. Études sur les origines de la typologie biblique. (Ét. de théol. histor.). Paris, Beauchesne, 1950 ; in-8, XVI-266 p.

Cet ouvrage, qui devait primitivement paraître sous une présentation

beaucoup plus développée, donne en 5 livres les thèmes classiques de la typologie biblique de l'antiquité chrétienne pour les livres de l'Heptateuque. S'accordant avec une thèse qui recueille de plus en plus d'adhésion, à savoir que, indépendemment des écoles savantes, une tradition typologique substantiellement homogène faisait le fond de la catéchèse antique, l'A. recherche les données de cette tradition commune : pour *Adam et le paradis* (l. I), pour *Noé et le déluge* (l. II), pour *le sacrifice d'Isaac* (l. III), pour *Moïse et l'Exode* (l. IV) et pour *le cycle de Josué* (Rahab, Jourdain, Jéricho, l. V). — Ce sont les liturgies qui sont les garants les plus sûrs de cette continuité de la catéchèse. Elles l'ont reprise du reste dans leur enseignement, où on la retrouve encore aujourd'hui. Les textes liturgiques en effet ne nous sont pleinement intelligibles que si l'on se réfère à cette tradition. Dès lors, la théologie qui en dépend, et qui s'en tient aux thèmes fondamentaux de la typologie des grandes prières chrétienne, est d'une solidité inébranlable contre laquelle on ne pourra jamais opposer un argument de valeur : elle est la pensée même de l'Église. — L'ouvrage quoique d'une composition un peu rapide, se lit facilement. Il n'est déparé que par quelques grosses fautes d'impression. D. O. R.

Gunnar Rosendal. — Den apostoliska tron. Betraktelser över den apostoliska trosbekännelsen. (La foi apostolique. Méditations sur le symbole des Apötres). Osby, « Pro Ecclesia », 1948 ; in-8, 356 p. 11,50 cour. s.

Hilding Pleijel. — De lutherska bekännelseskrifterna. Deras tillkomsthistoria. (Les écrits confessionels luthériens. Histoire de leur origine). — Lund, Gleerup, s. d. ; in-12, 200 p.

Id. — Vår Kyrkas bekännelse. Studier i symbolik. (La confession de foi de notre Église. Études de symbolique). Ibid., s. d. in-12, 127 p.

Une étude « épreuve de charge » plus poussée sur le Symbole des Apôtres comme base doctrinale pour une entente interconfessionnelle serait fort bienvenue au moment où les « post-modernistes » en contestent âprement la valeur et que les non-épiscopaliens semblent portés à l'admettre. — L'A. préfère nous proposer des méditations presque classiques auxquelles ne manque même pas l'« élévation » finale. Divisées selon la *fides qua* et la *fides quae*, la foi comme acte et comme objet et suivant d'assez loin au moins pour les premiers articles, l'économie salvifique du Symb. des A., ils s'inspirent franchement et courageusement des concepts scolastiques techniques et de la théologie évangélique orthodoxe, plus spécialement de Joh. Arndt. — Originale sinon toujours très exacte, une telle tentative de conciliation dans l'atmosphère de « contemplation » valait sans doute la peine d'être tentée.

Autrement positifs et rigoureux sont les essais de haute vulgarisation du prof. Pl. sur les confessions de foi luthériennes. Le premier donne un aperçu historique des 8 écrits symboliques principaux, tandis que le second

présente, après une introduction sur la symbolique en général, quelques recherches plutôt sur leur incidence dans l'Église de Suède. — Si actuellement on voit poindre une certaine fatigue devant le psittacisme des citations massives d'« autorités », ces deux livres présentent néanmoins encore de l'intérêt comme témoins de l'engouement d'il y a quelque quinze ans pour les livres symboliques dans plusieurs milieux luthériens de Suède, alors que nos frères « néo-orthodoxes » suisses et français n'ont découvert que depuis pas bien longtemps la nécessité de les rendre plus accessibles aux fidèles. C. D. R.

R. Graber. — Petrus der Fels. Ettal, Kunstverlag, 1950 ; in-8, 66 p.

Cette courte étude acquiert un intérêt spécial par le fait des découvertes entreprises au tombeau de saint Pierre. — L'A. s'attache aux textes des Évangiles et explique dans une première étude pourquoi saint Marc et saint Luc ne font pas allusion à la promesse de primauté que nous trouvons dans saint Matthieu. — Ensuite il étudie le ch. 21 de saint Jean et en déduit la primauté de Pierre. Il émet enfin l'hypothèse que si l'Évangile entier a été écrit pour défendre la divinité du Christ, ce dernier chapitre est peut-être un appendice destiné à défendre la primauté du successeur de Pierre. Il montre que ce chapitre est contemporain de la lettre de saint Clément aux Corinthiens. Les fauteurs de divisions de Corinthe auraient eu recours à l'autorité de saint Jean l'Apôtre et celui-ci les renvoie au trône apostolique de Rome de façon discrète et péremptoire. D. Th. B.

M. Schmaus. — Katholische Dogmatik, I. Gott der Dreieinige, 3e et 4e éd. Munich, Hueber, 1948 ; in-4, XVI-648 p., II. Gott der Schöpfer und Erlöser, Ibid., 1949 ; XII-962 p.

Id. — Von den letzten Dingen. Munster. Regensberger-Verlag, 1948 ; in-12, 736 p.

L'A. a porté tout son effort à donner à la science théologique sa place dans la vie de l'Église ; en effet, la théologie n'est pas une simple information, mais aussi un mode d'expression de la vie de l'Esprit dans l'Église. Elle est un apport à la vie de la foi. Un théologien ne dédaignera pas d'examiner la liturgie, la littérature religieuse, les mystiques. — L'union des traités de Dieu et de la Trinité a permis au *De Deo Uno* qui est souvent d'une sécheresse trop philosophique, d'être ici plein de vie, vraie pénétration sapientielle du mystère de Dieu. M. S. ne manque pas de relever la signification sotériologique des attributs divins. Le mystère du dessein de Dieu est d'ailleurs perceptible à chaque chapitre et l'esquisse que l'A. en fait est d'autant plus louable qu'elle est souvent négligée. Le souci d'une théologie vivante explique sans doute l'intérêt que M. S. porte à l'aspect oriental de la Rédemption, le combat victorieux du Christ sur le démon

et le péché (voir en eschatologie les chapitres sur le royaume de Dieu et le combat final). — On a reproché à M. S. le manque de clarté scolaire et l'absence d'une argumentation serrée. Peut-être faut-il en chercher la cause dans sa méthodologie et sa critériologie. M. S. a abandonné le dangereux schéma positivo-scolastique (*thesis, probatur* : *magisterium, scriptura, traditio*) ; l'enseignement doctrinal du magistère, en effet, ne requiert pas de preuves apodictiques par l'Écriture et la tradition ; parfois une telle preuve est possible, souvent elle ne l'est pas. M. S. préfère donc illustrer l'enseignement de l'Église par le témoignage de la tradition ; d'où le genre florilège de sa dogmatique. Peut-être M. S. veut-il montrer de cette manière la relation intime entre la tradition et le magistère qui en est l'expression vivante. Mais cela n'aurait pas empêché de donner des jugements de valeur des textes amenés ; p. ex. il aurait fallu examiner la valeur théologique, d'ailleurs discutable, du Canon de Vincent de Lérins. On aurait également pu mieux montrer qu'une assertion donnée comme étant de foi soit vraiment contenue dans l'enseignement du magistère (p. ex. peut-on invoquer le IVe concile du Latran pour prouver la spiritualité des anges. Les Pères de ce concile n'ont nullement eu l'intention de la définir). M. S. en écrivant sa dogmatique, a voulu contribuer au mouvement unioniste. C'est sans aucun doute l'un des rares manuels de dogmatique catholique que nous verrions volontiers entre les mains de nos frères séparés avec l'espoir de leur donner quelque chose de ce qu'ils peuvent attendre de nous.

D. N. E.

Bernhardt Schultze. — Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum. Vienne, Thomas Morus Presse, Herder, 1950 ; in-8, 456 p.

L'A., professeur à l'Institut oriental Pontifical, réunit dans ce gros volume des petites monographies publiées déjà ailleurs, en italien surtout, mais remaniées, complétées et enrichies maintenant d'une introduction et d'une conclusion. Son but est de découvrir chez les penseurs russes qu'il considère comme les plus représentatifs, leur attitude envers la primauté de saint Pierre ; l'éditeur y ajoute celui de faire mieux comprendre le conflit actuel entre l'Orient et l'Occident. — Le P. S. a été éclectique mais on ne voit pas toujours les raisons de son choix à part le hasard de ses lectures. Il a eu raison d'inclure parmi les penseurs « de droite » (slavophiles) dont on commence presque à parler trop en Occident, des moins connus en dehors de la Russie comme Gogol et Danilevsky, d'étendre son investigation à ceux « de gauche » et d'avoir résisté à la tentation, fréquente chez les russologues catholiques, de s'arrêter trop longuement aux convertis, surtout en l'occurrence à ceux d'entre eux qui ont fait ou font partie de la Compagnie de Jésus. Il a eu tort de choisir « comme homme de gauche » Belinsky plutôt que Herzen et d'avoir omis des penseurs comme Nesmelov ou Pirogov. — Mais la principale erreur de l'A. me semble celle d'avoir lu ses auteurs avec une idée préconçue et, au lieu

d'introduire le lecteur dans leur problématique, de leur avoir imposé la sienne propre, laquelle leur est complètement étrangère ; et ceci à un double point de vue : religieux (ou antireligieux) et méthodologique. La plupart de ces penseurs n'ont pas été des théologiens « professionnels » (ceux-ci ont été délibérément écartés par l'A.) mais des philosophes religieux, tandis que le P. S. ne fait guère à leur sujet, ou à peine (p. 275 et 290, les deux fois à propos de Soloviev) la distinction entre la théologie et la philosophie religieuse. De plus, il ne semble pas avoir bien saisi l'idée centrale de la philosophie religieuse russe, le « théandrisme », lequel ne signifie pas l'absorption de l'humain dans le divin (p. 346), mais sa transfiguration.

S'il faut une idée directrice pour faire une étude, l'A. aurait mieux fait de chercher chez ses auteurs l'influence de la tradition chrétienne grecque. On sent trop chez le P. S. une information insuffisante de tout le contexte culturel de son sujet. Bien que puisant le plus souvent à des ouvrages de seconde main et étant le plus intéressant quand il cite, le volume est consciencieux. Mais au lieu de donner une idée de son thème il en donne plutôt de la mentalité de son auteur (p. ex., p. 371, la comparaison de saint Ignase de Loyola et de Berdiaeff). Le professeur Zenkovsky, grand spécialiste en la matière, n'a pas tort d'écrire dans l'*Ecumenical Review*, octobre 1950, que l'ouvrage a peu de valeur pour introduire dans la philosophie russe et donc aussi, ajouterai-je, dans le problème des relations entre l'Orient et l'Occident. D. C. LIALINE.

Joseph Parcher. — Eucharistia. Gestalt und Vollzug. Münster-W., Aschendorff, 1947 ; in-8, 302 p.

Comme l'indique le titre, l'A. veut non seulement faire connaître la forme extérieure de la Messe, dans son origine et son développement historique, mais surtout aider le prêtre et les fidèles dans la célébration même des saints mystères Il vise avant tout la pratique quotidienne ; la part active des fidèles et les réalisations possibles dans ce sens y sont maintes fois indiquées par des suggestions heureuses. Tout en marquant le caractère du sacrifice, l'A. se base dans son explication plutôt sur l'élément du repas, et le Canon lui apparaît sous l'aspect d'une bénédiction de table (*Tischgebet*) d'où il tire maintes conclusions intéressantes, notamment quant à la question de l'Épiclèse. Au chap. III, on trouve tout un aperçu sur la langue liturgique et la place de l'homme dans la communauté cultuelle. Le rôle de la personnalité individuelle dans la célébration des saints mystères n'est cependant pas oublié. D. J. v. d. H.

Emil Brunner. — The Mediator. A study of the central Doctrine of the christian Faith. Translated by Olive Wyon. Philadelphie, The Westminster Press, 1947 ; in-8, 622 p., 6 dl.

Id. — The divine Imperative. A Study in christian Ethics. Id. Ibid. 1947 ; in-8, 728 p. 6,50 dl.

Id. — Revelation and Reason. The christian Doctrine of Faith and Knowledge. Id. Ibid. 1947, in-8, 440 p. 4,50 dl.

M. O. Wyon poursuit sa traduction de l'œuvre d'E. B. (cf. *Irénikon*, 1947, p. 104-105) dont les trois présents livres constituent les pièces maîtresses. La composition du premier remonte à plus de vingt ans déjà, mais il n'a rien perdu de son actualité. C'est un exposé de la christologie et de la sotériologie, où l'A. dès les premières pages accentue fortement le rôle *décisif* du fait révélé se distinguant de toutes les autres révélations, par son caractère à la fois historique et *unique*. Analysant la notion d'Incarnation, B. insiste sur le fait que cette démarche vient du Dieu qui se meut vers sa créature, et sur l'unicité historique absolue de cette démarche. C'est une venue en abaissement et non en puissance ; l'A. rejoint ici consciemment Luther, et se réfère explicitement à la pensée des Pères : Irénée, Athanase et Cyrille d'Alexandrie. En des pages suggestives, il analyse le « fondement éternel » (Chap. X et XI) de l'Incarnation et sa connexion avec l'événement temporel. Ce mouvement de Dieu, plénitude de l'histoire, n'a comme tel pour B. aucune extension historique : ce n'est pas l'histoire de Jésus « selon la chair » qui constitue la Révélation, mais le mystère de sa personne, le Verbe de Dieu. L'éternel tranche le temps, en un point d'intersection : la venue du Fils de Dieu « dans la chair ». On reconnaît ici le thème qu'a développé par la suite O. Cullmann. Tout en reprenant les thèses classiques de la christologie, B. n'en percevant pas les implications ecclésiologiques, se refuse à essayer de pénétrer le mode d'union dans la personne du Fils de Dieu ; selon lui c'est fausser la perspectives que de se demander le « comment » de l'Incarnation ; seul le « quoi », le fait de l'Incarnation intéresserait la foi chrétienne. B. insiste d'ailleurs avec une particulière vigueur sur la réalité de l'humanité du Christ au point de nier la naissance virginale, par souci d'écarter tous les « mythes » christologiques. Il passe ensuite à la sotériologie, restant au fond dans les catégories anselmiennes, et lui consacre la moitié de son travail.

The divine Imperative est la traduction de *das Gebot und die Ordnungen*. Selon B. la réflexion philosophique conduit à une impasse, puisqu'elle n'a pas de réponse valable à la question : qu'est-ce que le bien ? que devons-nous faire ? Le message chrétien donne la solution ; il fonde une éthique théocentrique des impératifs divins opposée à l'éthique naturelle anthropocentrique : justification de l'homme par les œuvres et la Loi. L'homme pécheur est acculé à une situation désespérée ; seul le pardon de la Croix peut lui rendre la place qu'il a perdue par le péché ; il accepte sa vie comme un don de Dieu et sa justice comme une justice étrangère. Comme B. le répète après le Réformateur, la nouvelle vie qui en est la conséquence est une vie dans l'*indicatif* de Dieu, dans la foi, beaucoup plus que dans l'*impératif* de Dieu. La volonté de Dieu se présente à nous dans les données et dans les ordres du monde, mais de façon indirecte seulement, car ces ordres du monde sont selon, B., faussés par le péché. Ici intervient une pénétrante analyse du sens de la Loi où l'auteur réassume les perspectives

de Luther en essayant de définir quelle doit être l'attitude du croyant à son égard. Avec la Réforme, B. distingue un triple rôle de la Loi : bien qu'inefficace pour coordonner la vie de l'individu à celle de la communauté, la Loi est nécessaire, cependant, en raison de l'ordre présent de la création et du péché. En tant qu'elle rend la vie humaine possible, elle est un don de Dieu, bien qu'elle n'exprime pas la volonté de Dieu. Le croyant doit lui obéir conditionnellement car elle charpente notre vie d'amour *(usus politicus)*. Elle est aussi le *pédagogue* qui, en nous révélant notre état de perdition, nous mène au Christ ; par le désespoir elle nous conduit à Dieu. La Loi ne conduit pas au Christ, mais Dieu nous conduit à lui par la Loi qui perce l'abcès de la justification par soi-même, et fait place à l'humilité et à la foi. La Loi est l'expression « mystérieuse » indirecte de la volonté de Dieu, la seule que puisse comprendre le pécheur et l'incroyant (p. 147). C'est-là *l'usus elenchticus Legis*. La loi enfin a aussi une valeur pour le croyant, bien que « l'obéissance croyante fasse craquer la gaine de la Loi, comme le bourgeon son enveloppe ». Le croyant demeure toujours un pécheur et à chaque jour de sa vie la Loi lui indique la direction à suivre. Il ne s'agit plus ici d'un impératif isolé, comme dans l'*usus politicus*, mais tout est rattaché au premier commandement : l'Amour. Ayant élaboré les principes de son éthique, B. passe ensuite à leur application pratique dans les données de la vie concrète : les ordres, les divers degrés de relation de l'individu avec la société : le mariage, la famille, la profession, l'état, la culture, l'Église enfin. Un ensemble d'analyses perspicaces, mais où l'on sent trop souvent le désir de sauver certains aspects de l'humanisme. (Culture, science, art, éducation etc. p. 483 et sv.).

La même remarque pourrait être faite pour le troisième ouvrage. A son tour la première partie de ce livre accentue avec force le primat du chrétien sur l'humain et l'auteur reprend ici les grands postulats de sa christologie et de son anthropologie qui sont les éléments les plus originaux de sa pensée. La seconde partie du livre : *La Vérité de la Révélation*, est une apologétique ; on y lira avec intérêt les pages qu'il consacre à la vérité de la Révélation opposée à la vérité rationnelle, et à la possibilité d'une philosophie chrétienne.

La lecture de ces trois livres laisse l'impression réconfortante d'une pensée chrétienne dynamique, libérée définitivement du complexe d'infériorité qu'avait créé le cauchemar rationaliste des derniers siècles.

Cependant on s'étonne de constater au cours des longues pages consacrées par l'A. à l'Incarnation, à la relation du chrétien et de l'Église, à la Révélation, que le Saint-Esprit n'y tient à peu près aucun rôle, ce qui n'est pas sans fausser sérieusement les perspectives du message chrétien.

D. E. L.

The Teaching of the Catholic Church. A Summary of Catholic Doctrine arranged and edited by Canon George D. Smith, D. D., Ph. D. Londres, Burns Oates, 1948 ; 2 vol. in-8, XIV-1316 p., 50/-.

Aloysius Roche. — Apologetics for the Pulpit. Ibid., 1951 ; in-12, XII-772 p., 18/-.

E. J. Mahoney. — Questions and Answers. II : Precepts. Londres, Burns Oates, 1949 ; in-8, 440 p., 18/-.

La maison B. O. continue avec fidélité sa tradition en répandant abondamment et sous diverses formes la semence de la Parole. Voici divers ouvrages de caractère catéchistique.

Le premier, en deux gros volumes, est une *Somme* de la doctrine catholique en anglais. Il sera apprécié par tout homme un peu cultivé et surtout peut-être par le clergé trop souvent sans le loisir nécessaire pour pouvoir aller puiser dans des études plus spécialisées. Les différents traités viennent de bien des plumes; les styles, les points de vue, les traitements sont variés. Puisque nous devons être bref, contentons-nous de dire que le but digne de toute louange se complète par une réalisation toujours satisfaisante, parfois même originale, personnelle et faisant montre d'une profonde pénétration du problème et d'un grand bonheur d'expression. Des fois, il faut bien le dire, on retombe dans les aridités stériles de la « théologie-théorème géométrique », mais c'est plutôt rare. Si nous pouvions faire un reproche qui se vérifierait assez souvent, c'est que le ton ne semble pas de nature à communiquer à l'esprit et au cœur du lecteur ce sens de la grandeur admirable de Dieu et du merveilleux de ses œuvres qui est un des plus précieux fruits de la vraie théologie. On eût voulu que ces pages respirassent un peu plus le grand souffle vivifiant, enivrant, soulevant de l'Esprit. On peut regretter aussi qu'on ait renoncé à mettre au jour des études qui déjà datent un peu ; nous pensons surtout à ce qui est dit sur l'Écriture Sainte, où le dernier document cité est le « *Providentissimus Deus* » de Léon XIII. Les choses ont quand même évolué quelque peu depuis lors ! — Une question : Pourquoi les Anglais font-ils tant de rééditions ?

Notre second livre est également une réédition sans changements, d'un livre paru en trois volumes en 1935. Ce sont des schémas de sermons sur des questions d'apologétique en trois grandes parties : Préambules de la Foi ; Église ; Système sacramentaire. Un livre pour prédicateurs.

Le troisième ouvrage réunit des *solutiones dubiorum* publiées dans *The Clergy Review*. Ce deuxième volume — le premier traite des sacrements — est tout ce qu'il y a de plus pratique, de plus clair. On y trouve en un instant des solutions de problèmes moraux et canoniques. Ce sont des « cas », mais réels... L'A. est très sûr, conservateur, rigide nous semble-t-il, dans certains domaines, p. ex., en ce qui concerne la *communicatio in sacris*, mais cela est connaturel à un catholique hiberno-anglais avec sa tradition séculaire d'isolationnisme. Il connaît admirablement ses sources et leurs commentateurs. Il résout d'une main très sûre et avec sérénité les problèmes éternellement actuels, propres à la conscience cléricale occidentale : calculs pour jeûne et abstinence et bréviaire, costume, obligations, etc., etc. Pourquoi la formation cléricale doit-elle aboutir à cette

misérable et pharisaïque mesquinerie ? Les pratiques de la vie surnaturelle semblent devenir non pas des moyens pour converser avec Dieu, mais autant d'obligations onéreuses dont le clerc cherche par tous les moyens — légitimes, bien sûr ! — à se libérer. Les questions posées au chanoine M. témoignent abondamment que cette maladie fait ses ravages... pas cependant chez l'A. dont le livre est déjà cité comme une autorité dans le *Irish Ecclesiastical Record.* — Le premier et le troisième ouvrage sont munis d'excellentes Tables.

D. G. B.

Richard Baumann. – Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel. Stuttgart, Schwabenverlag, 1950 ; in-12, 232 p.

Ce livre est publié dans la collection « Petrus und Paulus Bücherei » où des auteurs catholiques et luthériens voisinent. Son auteur est un pasteur luthérien, qui expose à ses coreligionnaires qu'en vertu de Matth. 16, 18, saint Pierre et non sa foi est le « rocher », et qu'il détient jusqu'aujourd'hui dans ses successeurs le pouvoir des clefs du Royaume. Cette primauté, la confession d'Augsbourg ne l'a pas reniée et, qui plus est : le développement de l'Église et le mouvement œcuménique (jusqu'Amsterdam 1948) semblent l'admettre implicitement. Voici une phrase qui caractérise cette thèse (qui ne concorde pas entièrement avec le dogme du Vatican) : « Si on admet avec les Pères de la Réforme à Augsbourg l'institution divine de la charge épiscopale, alors il apparaît aussitôt que fonder la charge de pasteur des pasteurs, d'évêque des évêques, sur le droit humain seulement pour établir un ordre parmi les hommes de l'« Oikumenè » serait étayer la fondation (de l'épiscopat) du Christ sur un élément de désordre, qui exige d'en bas, de la part des hommes, un correctif. Non, ou bien Pierre tient sa charge (suprême) du Seigneur actuel et unique de l'Église, ou il n'a aucun pouvoir c.-à-d. un pouvoir qu'il tient de lui-même, reposant sur le mensonge... Le pasteur des pasteurs n'obtient pas autrement sa charge que les autres pasteurs, de l'autorité suprême du Seigneur. Si Pierre n'a aucune mission du Seigneur, personne n'en a. Lui d'abord, puis les autres en vertu de l'Écriture » (p. 214 et 215). Le raisonnement est assez touffu. Ce qui est tout à fait clair c'est qu'à la p. 226, en conclusion du livre, l'A. adresse à ses lecteurs et en particulier aux membres de l'Assemblée d'Amsterdam, l'invitation du Pape Pie XII dans l'Encyclique *Mystici Corporis* de revenir à cette Église où « ils ne seront pas reçus comme des étrangers mais comme des membres qui reviennent à leur propre maison paternelle ».

D. Th. B.

Gerald Ellard, S. J. – The Mass of the Future. Milwaukee, The Bruce Publishing C^o^, 1948 ; in-8, XX-360 p., 4 sh.

L'A. veut présenter au public américain ce qu'il appelle les *futurana* de la messe. Après avoir insisté sur le sens du sacrifice et après

avoir expliqué certains points du développement liturgique dans le passé, il passe en revue les réformes liturgiques actuelles déjà accomplies ou encore en préparation problématique, comme par exemple l'emploi de la langue vulgaire, les messes d'ouvriers, l'autel au milieu de l'église et face au peuple, la procession de l'offertoire etc. Il se base surtout sur les textes des conciles de Trente et du Vatican, et sur les instructions des derniers papes en matière liturgique. Cet ouvrage, typiquement améri-ricain, ne manque pas cependant de certaines vues profondes. Quelques titres de chapitres pourraient effrayer des lecteurs européens, p. ex. « Stram Streanlining for the Age of Hir ». Le tout est magnifiquement illustré de portraits de prélats et de reproductions de belles cérémonies.

D. M. v. d. H.

Theo Rody. — Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens. Munich, Schnell et Steiner, 1947 ; in-12, 264 p.

C'est l'histoire du corps humain vu à la lumière de la foi que l'A. veut nous donner. Façonné par les mains de Dieu, image de Dieu, la plus parfaite de la création, en harmonie suprême avec l'esprit et le cosmos, le corps de l'homme a eu une part importante dans la chute et la rédemption. Telle est la marche générale de l'exposé. Tout en tenant compte des résultats des sciences modernes, l'A. reste dans une ligne théologique exacte. Des réflexions, d'une intuition parfois très profonde, nous surprennent pourtant plus d'une fois et ne nous permettent pas toujours d'y souscrire entièrement, cela surtout à propos de la vie paradisiaque et du péché originel. Le péché originel ne serait-il pas avant tout un péché d'orgueil ? Ce que l'A. semble nier. Ces inexactitudes proviennent-elles du souci de considérer tous les faits en premier lieu du point de vue du corps humain ? ou bien sont-elles à chercher dans une confiance trop grande en son inspiration poétique ? Ce livre pourtant, accessible au grand public, utile et agréable à lire ne pourra faire que du bien, car il jaillit entièrement de la foi chrétienne et de ce fait exclut tout danger de fausse exaltation du corps humain.

D. N. E.

Yngve Brilioth. — Herdabrev till Uppsala Årkestift. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1950 ; in-8, 196 p.

Récemment promu de Växjö à Upsal, l'archevêque Brilioth adresse à son nouveau diocèse une Lettre pastorale, où il procède à un large tour d'horizon et prend position sur l'ensemble des problèmes qui se posent aujourd'hui dans l'Église suédoise. Le style peut-être en manque de charme, et l'ordre, parfois, de netteté, mais la substance en est très riche. En face du Christ, « auteur et consommateur de la foi », il voit le monde « cassé » et dispersé où nous vivons. Après un chapitre sur les divisions de l'Église, où il présente l'œuvre du Conseil œcuménique et donne quelques avis sur les rapports entre l'Église suédoise et les Églises Libres en

Suède, il aborde la situation intérieure de sa propre Église et engage les hommes de Haute-Église à ne pas compromettre ce qu'ils ont d'excellent en oubliant les traditions suédoises authentiques. En théologie, il se réjouit que le libéralisme soit désormais dépassé, mais souhaite que les écoles nouvelles trouvent à leur tour l'audience des hommes. En face de l'État il invite l'Église à maintenir l'entente tout en sauvant son indépendance spirituelle. Il trouve des mots émus pour encourager les prêtres de campagne dans leur service ingrat. A propos du ministère, il demande un « ministère élargi » : que le clergé, pour compenser la baisse de son recrutement, sache se faire aider, et pour cela forme des laïcs, y compris des femmes (le sacerdoce des femmes ne lui paraît pas impensable, mais impossible maintenant). Un souci missionnaire apparaît partout, celui de rétablir le contact entre l'Église suédoise et le peuple auquel elle est chargée de porter le message du Christ. Cette Lettre, on le voit, dépasse les limites d'un diocèse ; elle intéressera tous ceux qui suivent les efforts de l'Église suédoise, et qui estimeront le sérieux et l'ampleur de vues de son nouvel archevêque. M.-L. DEWAILLY, O. P.

Zr. Dr. M. Costanza, C. R. S. S. — Het Kerstofficie in de Byzantijnse Kerk. Paramonie, Vespers, Vigilie, Metten en Lauden van eerste Kerstdag. Bois-le-Duc, Geert Groote Genootschap, 1949 ; in-12, 112 p., 2fl.

Ce petit volume de présentation très modeste demande cependant quelques remarques. Tout en témoignant du vif intérêt que la Hollande montre pour les choses orientales, tout en faisant ressortir le profond amour de l'A. pour la spiritualité et les offices orientaux, il fait en même temps éclater l'insuffisance de ces qualités pourtant essentielles, si elles ne sont pas soutenues par une préparation technique très poussée et très méticuleuse. Détaillons un peu ceci. — Il y a d'abord les erreurs de traduction : je signale au hasard : *onverganke!ijk* pour ἀπρόσιτος *(ontoegankelijk)*, p. 22 et passim ; p. 18, l. 21 (γενοῦ de γίγνομαι pas de γεννάω) ; p. 17, l. 23 (παρέδραμε signifie *a pris tuite*) ; p. 30, 3[e] l. d'en-bas (οἷς ἐπίστασαι κρίμασι, *par !es jugements que Tu connais*). — Il y a ensuite les nombreuses inexactitudes qui proviennent d'une connaissance insuffisante du rite. Par ex. entre beaucoup d'autres, la traduction de τὸ Τρισάγιον par, *Het Heilig, Heilig, Heilig* : Στιχ. (abréviation de Στίχος) donne *Sticharion* au lieu de *verset* (cf. l'explication extraordinaire p. 10 — elle n'explique d'ailleurs pas l'usage de ce mot dans le texte — *sticharion* est le nom du vêtement qui correspond à l'aube latine ; l'explication donnée est celle du mot sticheron ; elle est correctement donnée s. v. *stichera*) ; pas une seule fois les prières communes au commencement de tous les offices byzantins ne sont reproduites en entier ou correctement. L'A. s'est contentée de traduire les indications plus que sommaires des livres grecs ; jamais elle n'écrit *Amen* à la fin de la petite doxologie ; elle ne signale pas que μ' veut dire quarante fois, etc., etc. — La traduction des textes de l'A. T., y compris les psaumes, nous semble très belle, mais quelle

est sa relation avec le texte grec des LXX ? Notons aussi que les mêmes passages reviennent en différents endroits avec des traductions différentes (cf. p. ex. le ps. 86 aux pp. 23, 46 et 68). — Enfin nous relevons avec une certaine malice que l'A. a suivi les moines de Chevetogne même dans leurs erreurs et méprises. En grec et slavon le mot *kanon* est accentué sur la deuxième syllabe pas la première (p. 8), nous ne pouvons pas admettre *welwillend* (bienveillant) comme traduction de πανεύφημος. — Ce volume est-il sans valeur ? Non, bien sûr. Nous voulons seulement signaler que les études de la liturgie byzantine ont fait des progrès et que l'à-peu-près n'a pas de place dans le travail pour l'Unité de l'Église, qui ne peut être basée sur autre chose que la vérité, en quelque domaine que ce soit.

D. G. B.

Dr. Philippus Oppenheim O. S. B. — Institutiones systematico-historicae in sacram Liturgiam., VII : Principia Theologiae Liturgiae. Turin, Marietti, 1947 ; in-8, XX-234 p.

Dans ce livre, le liturgiste allemand récemment décédé veut montrer l'importance de la liturgie au point de vue théologique. Il étudie d'abord les relations entre la liturgie et la foi, la première étant entre autres l'expression et la démonstration de la seconde. Puis il explique la valeur morale, ascétique et pédagogique de la liturgie. La fin de l'ouvrage traite de la vie et de l'esprit liturgique. On trouvera bien des détails intéressants et utiles dans ces pages, mais on eut désiré cependant un peu plus de concision et de sobriété, qui mettraient mieux en relief les aspects vraiment suggestifs de cette question si importante.

D. M. v. d. H.

Edward C. Ratcliff. — The booke of common prayer of the Churche of England : its making and revisions M. D. XLIX. — M. D. XLCI. set forth in eighty Illustrations with Introduction and Notes. Londres, SPCK, 1949 ; in-8, 120 p. dont 80 pl., 10/—.

En 1949 l'Église anglicane célébrait le quatrième centenaire de la parution du premier *Livre de la prière commune* éditée sous Édouard VI. A cette occasion la SPCK a publié le présent volume qui, au moyen de ses 80 fac-similés et d'un bref texte explicatif, donne un rapide coup d'œil sur les livres liturgiques de l'Angleterre catholique, ensuite sur l'évolution faite par le *Prayer Book* entre 1549 et 1662. Signalons p. 21 de l'Introduction des admissions d'une étonnante franchise au sujet de la Réforme, du Prayer Book et des Lois sur l'Uniformité. Ce petit livre ne vise qu'à une bonne vulgarisation et à éveiller chez l'anglican moyen le désir de savoir davantage. Il est bien fait mais sans luxe.

D. G. B.

Les Études Carmélitaines. (**Amour et violence,** 16 mai 1946 : **Ma Joie terrestre, où donc es-tu ?** 10 juin 1947 ; **Trouble et lumière,** 13 juin 1949 ; **Technique et contemplation,** 17 juin 1949). Paris, Desléce De Brouwer ; 1946-1949, in-8 ; 274, 380, 220, 146 p.

Les *Études carmélitaines*, dont voici quatre nouveaux et toujours plus volumineux cahiers, occupent, sous la haute direction de l'éminent théologien et historien qu'est le R. P. Bruno de J.-M. une place bien marquée dans notre littérature théologique, et qu'aucune autre publication ne la leur disputera. Décidément engagées dans le mouvement spirituel qui gravite autour de saint Jean de la Croix, c'est avec insistance qu'elles reviennent à la purification des nuits obscures, préalable à toute vie chrétienne sérieuse et réfléchie, voire même technique psychologique essentielle de la purification. « Pour pouvoir mener la vie spirituelle il faut une liberté intérieure non seulement morale mais psychologique ; attendre sans doute tout de Dieu mais se disposer pratiquement à la contemplation ; garder enfin l'équilibre, la Grâce ayant besoin de la Nature, d'une nature bien généreuse, bien orientée, qu'elle divinise ». Tel fut le thème du 5e Congrès International de Psychologie religieuse tenu à Avon-Fontainebleau en septembre 1948, dont *Trouble et Lumière* et *Technique et Contemplation* nous offrent les rapports, notes et discussions ; tel est aussi le caractère général de ces belles *Études* : Confronter les acquis de la recherche psychologique, voire psychanalytique ou celle plus réaliste du prof. C. G. Jung (cf. le chapitre suggestif de Jolan Jacobi, disciple du psychologue suisse et témoin de sa pensée authentique dans *Trouble et Lumière* : *Aspects psychologiques de l'homme religieux*) avec la philosophie traditionnelle, et la théologie la plus sûre.

On peut à peine décrire ou classer ces recueils aux titres multiples et évocateurs, signés par des maîtres ; le plus sévère est sans doute *Amour et violence* avec la splendide étude thomiste du R. P. Philippe, *Dieu de colère ou Dieu d'amour* ? », le plus beau *Ma Joie terrestre*, qui fera longtemps et profondément vivre et réfléchir ceux qui veulent scruter ce gros volume, Peut-être *Technique et contemplation* est-il le plus suggestif et le plus fécond. Le P. Antoine Bloom, prêtre et moine de l'Église Orthodoxe russe, y reprend une fois de plus la question de l'hésychasme, et la plus riche contribution est, nous semble-t-il, celle de Louis Massignon, *La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent*.

D. B. S.

Anselmo Giabbani. — L'Eremo. Brescia, Morcelliana, 1945 ; in-8, XX-240 p., 250 L. it.

Après avoir justifié la place tenue dans l'Ordre monastique et plus spécialement bénédictin par la branche camaldule, l'A. indique les sources de la pensée de son Ordre. Rejettant ensuite l'interprétation du bienheureux Justinien, il montre comment, dans l'idée des premiers camaldules, la vie érémitique était liée à la vie cénobitique comme à sa préparation nécessaire. Il expose ensuite plusieurs points de la doctrine de saint Romuald sur l'état érémitique : la contemplation, la mortification, (surtout la flagellation), en même temps que la discrétion, — idée maîtresse de la conception monastico-érémitique, — le silence intérieur et extérieur, la liturgie

simplifiée, le travail manuel et intellectuel, et le primat de cette vie sur la vie en commun. Un autre chapitre nous parle du rôle de l'apostolat dans l'idéal érémitique, ainsi que de saint Romuald et de ses disciples, tels que saint Pierre Damien et autres. Comme conclusion, l'A. nous livre quelques notes sur les Constitutions de son Ordre, et quelques synthèses de la pensée camaldule telle qu'elle est exprimée dans les *Dicta Romualdi*.

D. M. v. d. H.

G. P. Fedotov. — A Treasury of Russian Spirituality. Londres, Sheed et Ward, 1950 ; in-8, XVI-501 p. Sh. 25.—

Voici, pour le public anglais une initiation à la sainteté de quelques personnages russes, en ayant recours aux sources et à des extraits de leurs écrits. Une préface esquisse l'histoire de la sainteté russe. Puis un exemple du cénobitisme à Kiev : saint Théodose, deuxième supérieur du Monastère des Grottes (extrait d'une exhortation) ; Erémitisme du nord : saint Serge de Radonège, mystique ; saint Nil Sorsky, le maître de la prière spirituelle et sa règle spirituelle ; Avvakum, le conservateur des traditions jusqu'à la révolte contre son Église ; saint Tichon de Zadonsk, auteur d'ouvrages de théologie ascétique au XVIIIe s. et de lettres de direction ; saint Séraphim de Sarov et son attachante vie de simplicité évangélique ; saint Jean de Cronstadt, le pasteur dévoué et guide des âmes de la seconde moitié du XIXe s. avec de longs extraits de son ouvrage « Ma vie en Jésus-Christ » ; et enfin le P. Yelchaninov mort en ce siècle, avec de nombreux extraits de ses notes intimes. D. Th. B.

David Daube. — Studies in Biblical Law. Cambridge, University Press, 1947 ; in-8, VIII-328 p., 21/—.

Un juriste et historien du droit de marque nous présente ici ses très intéressantes réflexions sur certaines questions de droit dans l'A. T. Il y a cinq chapitres : Le droit chez les narrateurs ; Codes et Codas ; *Lex talionis* ; La responsabilité collective ; *Summun ius summa iniuria*. Faisons quelques remarques : nous avons affaire à un ouvrage tout de première main ; les différentes études sont très fouillées, très bien appuyées, mais elles n'ont absolument rien d'académique. N'était la haute tenue scientifique, on serait tenté d'y voir les fruits des loisirs d'un esprit clair, précis et surtout très fin. En effet, continuellement l'A. nous fait voir et apprécier des évidences que nous n'avions cependant jamais vues. Il a un flair très sûr ; il est habile à déceler les apports des différentes couches dans le complexe de la législation de l'A. T. qu'il connaît d'ailleurs admirablement. La dernière étude très développée traite de cas de fraude — on y lit des remarques très pertinentes sur Jacob par exemple. Le livre tout entier jette sur la question du droit en Israël des lumières précieuses.

D. G. B.

E. Bréhier. — Histoire de la philosophie. — Deuxième fascicule supplémentaire : **La philosophie byzantine**, par B. TATAKIS. — Paris, Presses universitaires de France, 1949 ; in-8, VIII-323 p. 480 fr. fr.

Ce deuxième fascicule supplémentaire termine l'Histoire de la philosophie de M. E. Bréhier. Comme l'auteur avait eu recours à un spécialiste, P. Masson-Oursel, pour la philosophie orientale, il s'est adressé cette fois à M. Tatakis. On ne peut que se réjouir de voir accorder ce traitement de faveur à l'histoire de la philosophie byzantine ; c'est là un signe du revirement d'opinion qui se manifeste à l'égard de cette période de l'histoire grecque, trop souvent négligée dans les manuels, voire traitée avec un certain mépris qu'il était de bon ton naguère de témoigner envers toute la pensée médiévale. — Tandis que les travaux abondent sur les multiples aspects de l'histoire byzantine, sur son art, sur sa civilisation, il manquait jusqu'ici en langue française un exposé succinct et systématique de sa philosophie, qui fût à même de lui restituer la place qui lui revient dans l'évolution de la pensée humaine. C'est ce qu'a fait avec bonheur M. Tatakis. L'entreprise n'était cependant pas sans péril. Non seulement il était le premier à la tenter, mais peu d'études particulières pouvaient lui servir de guide sur un terrain qu'il était aussi souvent le premier à défricher. Si l'on ajoute à cela que nombreuses sont encore les œuvres inédites conservées dans des bibliothèques parfois lointaines et d'accès peu aisé, on comprendra que nous ne voulions pas insister sur les imperfections inévitables d'un tel travail. On pourrait sans doute relever certaines lacunes dans l'information, regretter aussi les erreurs d'impression trop nombreuses surtout dans les bibliographies ; mais ce sont là fautes vénielles en face des difficultés que M. Tatakis a dû surmonter pour mener sa tâche à bonne fin. — Avec raison, l'auteur présente la philosophie byzantine comme l'héritière naturelle de la philosophie grecque, à laquelle elle fait suite sans solution de continuité. Elle exploite les richesses des deux grands courants platonicien et aristotélicien qui se perpétuent à travers toute l'époque médiévale. Mais en même temps, poursuivant le travail commencé par les Pères, elle achève d'imprégner cette pensée de christianisme et de l'adapter aux exigences du dogme. C'est à proprement parler une « philosophie chrétienne ». Toutefois, contrairement à ce qui se passe en Occident, cette transformation de la pensée antique s'élabore parallèlement dans des milieux assez indépendants l'un de l'autre : les monastères et l'université impériale. Les deux mouvements finissent d'ailleurs par se rejoindre en atteignant au même résultat. Par son intermédiaire, l'Occident puisera d'une manière plus directe qu'à travers les Arabes et les Juifs aux sources de la pensée grecque : par les traductions médiévales de ses auteurs d'abord, et surtout plus tard, au moment même où disparaît l'Empire, par la part importante qu'elle prendra à la naissance et à l'épanouissement de l'humanisme et du platonisme italien de la Renaissance. — Telles sont les grandes lignes que M. Tatakis a tenu à mettre en relief dans son méritoire ouvrage. Celui-ci constituera un très

utile point de départ pour des études plus poussées, qui achèveront de nous révéler les richesses souvent insoupçonnées de la philosophie byzantine. M. A. Repanellis.

Frederick Copleston S. J. — A History of Philosophy. I : Greece and Rome ; II : Augustine to Scotus. (The Bellarmin Series, 11 et 12). Londres, Burns, Oates et W., 1946-1950 ; 2 vol. in-8, X-552 p. X-614 p., 18 et 25/—.

Le P. Copleston se dit et se révèle scolastique jusqu'au bout des ongles, mais c'est un scolastique qui nous a donné de remarquables interprétations de Nietzsche, de Schopenhauer et de l'existentialisme. Le mérite de son œuvre, destinée en principe aux étudiants des grands séminaires, mais qui dépasse de beaucoup le cadre habituel des manuels de classes, est surtout de mettre le lecteur ou l'étudiant en contact avec les derniers résultats des travaux critiques modernes. Dans le Ier tome de cette nouvelle histoire de la philosophie, l'A. se montre en possession de l'information la plus récente et la plus qualifiée. Il la doit — et il ne le cache point — à Burnet, A. E. Taylor, Stenzel, Preachter, D. Ross, C. Ritter, W. Jaegler et à d'autres encore. Ce tome, qui embrasse l'histoire de la pensée de la Grèce antique et du monde gréco-romain, est distribuée dans les cinq parties classiques : Présocratiques, Socrate, Platon, Aristote, philosophie post-aristotélicienne. Le 2e tome, qui va du début de la période patristique jusqu'à Duns Scot nous paraît révéler les mêmes qualités de clarté, d'information et de sûreté dans la mise au point. L'A. se montre attentif à dessiner nettement la ligne de l'évolution de la pensée philosophique médiévale, tout en soulignant dans un effort remarquable de sympathie, la personnalité et l'originalité de chacun des auteurs. Son exposé, qui ne sacrifie aucun point essentiel reste toujours très vivant et sans aucun artifice conventionnel, demeure d'une pédagogie avertie. D. B. S.

Thomas Morus. — Briefe. Traduites et publiées par Barbara von Blarer. Einsideln, Benziger, 1949 ; in-8, 224 p. 10,60 fr. S.

Choix de lettres de More, traduites de l'anglais et remises dans leur ambiance. Ces lettres sont classées sous les rubriques suivantes : l'humaniste ; l'époux et le père ; l'homme d'État ; l'homme d'Église ; l'accusé s'adressant au Roi, à Cromwell et à ses enfants et amis. D. Th. B.

W. S. Lilly. — A Newman Anthology. Londres, Dobson, 1949 ; in-12, 355 p., 10/—.

Ces extraits ont été publiés d'abord en 1875 sous le contrôle de Newman. Ils sont tirés de ses derniers ouvrages et reflètent ses pensées dans leur dernière expression. Il n'y a pas d'extraits de ses lettres. Un tiers du livre est consacré aux souvenirs personnels et à la philosophie. Deux tiers à la

religion c.-à-d. au Protestantisme, à l'Anglicanisme et au Catholicisme : exposés faits dans les milieux mixtes ou seulement catholiques. Recommandé aux lecteurs qui cherchent un *vade-mecum* des idées du Cardinal Newman.

D. Th. B.

Newman. — Studien Erste Folge. Nürenberg, Glock und Lutz, 1949 ; in-8, 348 p.

Le but de ces études est de faire pénétrer les idées de Newman dans notre pensée religieuse contemporaine. Nous ne pouvons que signaler les principales contributions concernant le poète (par H. Dennerlein) ; le théologien (H. Trier) ; le croyant (M. Laros) ; doctrine de l'Église (W. Becker) ; le prophète de la crise intellectuelle en occident (W. Becker et O. Karrer). — Cette première analyse des œuvres du grand cardinal permettra aux lecteurs d'aborder quelques uns de ses ouvrages fondamentaux.

D. Th. B.

A Solovyov Anthology edited by S. L. Frank. Londres, S. C. M. Press, 1950 ; in-8, 257 p., 18/—.

L'A. est un ancien professeur de Moscou et de Saint-Pétersbourg. Il a écrit pour cette anthologie une introduction, a fait un choix d'extraits dans les œuvres de Soloviev et les a rangés sous les titres suivants : I. Dieu et homme ; II. L'Église du Christ ; III. Beauté et amour ; IV. Morale, justice légale, politique. Les textes que l'on trouvera sont insuffisants à rendre l'ampleur et la profondeur de conceptions de Soloviev. Ainsi de l'ouvrage intitulé : « Leçons sur le théandrisme » on ne trouve que les pages des VIIe et VIIIe leçons concernant la sophiologie. On apprend plus sur cet ouvrage dans la demi-page que lui consacre l'introduction ; cette introduction présente ces leçons sur le théandrisme comme une tentative du grand philosophe russe à la fois de rationaliser la religion chrétienne et d'en faire un objet d'intuition.

D. Th. B.

Josef Sellmair. — Humanitas christiana. Geschichte des Christlichen Humanismus. Munich, Ehrenwirth, 1949 ; in-8, 520 p., 14,50 DM.

L'A. passe en revue les solutions apportées au problème de l'humanisme chrétien par les maîtres de la pensée occidentale. Cet ouvrage qui se voudrait complet aurait gagné à faire ressortir davantage les grands chefs de file : saint Augustin, saint Thomas, Érasme, Pascal, etc. ; on regrettera aussi beaucoup que l'auteur ait limité son histoire de l'humanisme chrétien au seul monde latin (Clément, Origène et les Pères grecs sont expédiés en huit pages) et surtout que le problème n'ait pas été posé davantage sous son angle théologique. Notons enfin quelques incohérences de rédaction : Saint François de Sales est étudié après Pascal sans qu'on nous en explique le motif et Sheakespeare logé dans le chapitre sur l'humanisme espagnol.

D. E. L.

André Vène. — Vie et Doctrine de Karl Marx. (Coll. « Les grands Courants »). Paris, Éd. de la Nouvelle France, 1946 ; in-8, 412 p., 300 fr. fr.

De Marx au Marxisme. (Coll. « Signes du Temps »). Paris, Éd. de Flore, 1948 ; in-8, 320 p.

G. A. Wetter, S. J. — Il Materialismo dialettico sovietica. Rome, Éd. Einaudi, 1948 ; in-8, XIV-432 p.

Trois livres sur le même sujet ou à peu près, et pourtant trois points de vue tout à fait différents. D'autre part, il y a un lien logique entre ces trois ouvrages. Le premier expose avec une objectivité très soucieuse des nuances les diverses phases à travers lesquelles Marx a dû passer pour arriver à formuler sa doctrine. A sa mort, celle ci n'était pas un ensemble *ne varietur* mais une base sur laquelle devaient évoluer ses disciples et une ligne de conduite grâce à laquelle ils pourraient progresser. L'A. montre les bizarres contradictions, mais aussi l'unité fondamentale et la valeur d'économie de Marx ainsi que ses étonnantes prophéties politiques.

Le second livre est une œuvre collective. Les auteurs ne sont « partisans » ni dans un sens ni dans l'autre : ni panégyrique ni refus systématique. En terminant la lecture de ce gros volume on se demande ce que Marx aurait pensé du marxisme tel qu'il se présente devant nos yeux, cent ans après sa naissance.

Le troisième ouvrage est dû à un des spécialistes de l'apostolat pour la Russie à Rome, qui appartient au groupe que là-bas on appelle si curieusement les « russopetentes » (*petent Russiam*). Richement édité et profondément documenté, ce livre poursuit un but de propagande anti-soviétique.

A.

Fr. Olgiati. — Carlo Marx. Milano, Vita e Pensiero. 5e éd., 1948 ; in-8, XXIII-527 p. 900 L. it.

Après avoir exposé les problèmes sociaux de l'époque, l'A. relate la vie de Marx, étudie l'influence, sur sa doctrine philosophique, de Hegel, Feuerbach, Mazzini, Bakounin et analyse à la lumière de ces influences les ouvrages : « Le Capital » et le « Manifeste communiste » ; enfin il recherche l'âme de cette doctrine matérialiste et la part de vérité qu'elle contient.

D. T. B.

Fr. Grégoire. — Aux Sources de la Pensée de Marx : Hegel, Feuerbach. (Biblioth. philos. de Louvain) Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 204 p.

Analyse minutieuse de la Dialectique de Hegel, de son application dans la philosophie religieuse de Feuerbach et de sa transformation dans la philosophie sociale de Marx.

D. T. B.

M. Koriakoff. — Je me mets hors la Loi (Coll. « Hommes et Cités »), Paris, Éd. du Monde Nouveau, 1947 ; in-8, 222 p.

Souvenirs de la vie d'un officier russe engagé sous les armes, devenu correspondant de guerre en 1943, puis, après la guerre, du journal « Nouvelles de la Patrie » à Paris, poste qu'il quitta pour ne pas rentrer en Russie et publier en Occident ce petit roman. D. T. B.

Dr. H. Wouters. — De Volken der Sowjet-Unie. Antwerpen, Jupiter, 1948 ; in-8, 132 p.

Étude objective sur l'ethnographie des peuples qui habitent la Russie d'Europe et l'Asie Soviétique.

V. Kravchenko. — Over het Communisme. Amsterdam, Nelissen, 1948 ; in-8, 112 p.

L'auteur décrit la personnalité de Staline, sa politique économique et quelle orientation a pris le communisme sous son influence.

Vikt. V. Vinogradov — Essais sur l'histoire de la langue littéraire russe des XVIIIe et XIXe siècles. (en russe) Leyde, E. I. Brill, 2e éd., 1950 ; in-8, 443 p., 16 fl.

Voilà un livre qui marquera une date pour les russisants et les linguistes. En effet, l'histoire de la langue littéraire russe est un domaine à peu près inexploré. La langue des grands écrivains du XVIIIe et du XIXe siècles a été très peu étudiée. Les étapes principales de l'évolution du russe en tant que langue littéraire n'ont point encore été nettement précisées. Il n'existe encore ni phonétique, ni grammaire, ni lexicologie historiques de la langue littéraire russe. Un des obstacles aussi à l'édification d'une histoire du russe littéraire est la connaissance insuffisante que l'on a de ce que Vinogradov appelle « l'histoire des styles littéraires ». — Dans ce domaine, la seule étude était, jusqu'à présent, l'« Essai d'histoire du russe littéraire contemporain » du professeur E. F. Budde (S. P. 1908) paru dans l'« Encyclopédie de philologie slave » publiée par l'Académie des Sciences. Cet essai se présentait comme une compilation fortuite et sans aucun système de faits phonétiques et morphologiques (parfois même lexicologiques) du milieu du XVIIIe au début du XIXe siècle. — De nos jours, dans la 2e édition de son livre, V. tente de pallier à cette carence. Il s'est efforcé d'étoffer ses « Essais » à l'aide de faits nouveaux concernant la langue d'écrivains de premier plan, tels que Lomonosov, Trediakovskij, Sumarokov, Derjavin, Radiščev, Ryleev, Belinski, L. Tostoj et quelques autres. Des chapitres entièrement remaniés sont consacrés à Puškin, Karamzin, Krylov, Lermontov et Gogol. L'A. a apporté aussi quelques changements dans l'exposé et le commentaire historique des faits linguistiques. Mais on ne trouve point encore d'étude sur la langue de Nekrasov, de Dostoievskij et de Saltykov-Ščedrin. L'auteur a remis cette publication à plus tard, reconnaissant l'impossibilité matérielle où se trouve le philo-

logue de venir, seul, à bout d'une tâche aussi monumentale. — Il faut donc souhaiter que ces *Essais*, si précieux déjà, soient les premiers d'une série d'études plus techniques et aussi plus suivies. N. W.

André Vaillant. — Manuel du vieux slave. T. I. Grammaire. T. 2. Textes et glossaire. Manuels de l'Inst. d'Études slaves. VI. Paris, Inst. d'Ét. slaves, 1948, in-8, 369 et 129 pp.

Voilà donc enfin l'instrument de travail tant attendu des slavisants ! Ce Manuel est une grammaire descriptive. Il n'y est pas fait appel à la comparaison extérieure, ni avec les autres langues indo-européennes, ni, ou le moins possible, avec les autres langues slaves, mais seulement à la comparaison interne. Les explications historiques par le préslave, ses traitements phonétiques et son système morphologique, sont remplacés par l'observation des alternances et des variantes de formes qui existent dans la langue. Il y a de ce fait, dans cette grammaire descriptive, beaucoup d'histoire et de la comparaison aussi. L'étude du vieux slave ne se séparant pas de celle du slavon, quelques données sommaires sont fournies sur les différents slavons. — Ce précieux instrument de travail aurait peut-être gagné (surtout à l'intention des slavisants novices) à être présenté dans une disposition typographique moins compacte, plus aérée, et ce manuel eût été plus maniable s'il avait été pourvu d'un index qui fait défaut. N. W.

Fr. S. L. Kogian. — Armenian Grammar (West Dialect). Vienne, PP. Mechitaristes, 1949 ; in-8, XII-383 p., 5 dl.

En deux ans (1948-1949), l'arménien moderne, dialecte occidental, a été doté de deux excellentes grammaires : l'une, en français, par F. Feydit ; l'autre que nous présentons à nos lecteurs, en anglais. On verra là un signe de la vitalité d'une langue, toujours en évolution, mais qui reste elle-même à travers une histoire mouvementée. — Destinée aux Arméniens qui vivent dans les pays de langue anglaise et qui ne connaissent le parler maternel que pour l'entendre de la bouche de leurs parents, la grammaire du P. Kogian, qui veut leur en donner une connaissance raisonnée et complète, suit l'ordre des grammaires classiques : phonétique, morphologie et syntaxe. Signalons-en d'abord les points qui nous ont paru faibles. Des fautes d'impression, entre autres, p. XI, XII, 53, 54, 110, 189. Dès le début, nous sommes déroutés : l'alphabet est transcrit selon la prononciation classique ; cependant, l'auteur enseigne la prononciation moderne occidentale. Il y a là matière à confusion. Pourquoi ne pas signaler que la prononciation orientale est celle du plus grand nombre et la seule fidèle à la tradition classique ? Nous n'avons rien trouvé sur la déclinaison ambiguë des monosyllabiques munis de l'article possessif : bien que cette déclinaison tende à disparaître, il valait la peine de la noter, ne serait-ce qu'en raison de son emploi dans les œuvres littéraires du passé. P. 211, l'A. appelle tendance ce qui, chez M. Feydit, semble être la règle. Rien sur

l'ordre, dans la phrase, des différents adjectifs. A propos de l'ordre des mots dans la phrase, pourquoi ne pas dire qu'il y a un ordre normal pour ce que M. Feydit appelle si justement la phrase banale et qu'on ne le modifie que pour mettre en relief un élément de la phrase ? On risque de croire que l'ordre des mots est indifférent, ce qui serait une erreur. — Malgré ces imperfections, le P. Kogian nous a donné une très bonne grammaire, compacte et nuancée. Il l'a munie de lectures, d'un bref manuel de conversation et surtout d'un copieux vocabulaire, plus de 130 pages avec une moyenne d'au moins 60 mots à la page. Qui posséderait à fond grammaire et vocabulaire serait maître de l'arménien moderne. On ne peut que féliciter l'auteur de cette réussite. D. B. M.

HISTOIRE

Daniel-Rops. — L'Église des Apôtres et des Martyrs. (Coll. G. H. E.). Paris, A. Fayard, 1948 ; in-8, 720 p., 450 fr. fr.

F. Amiot, P. S. S. — Gestes et Textes des Apôtres (coll. « Textes pour l'Histoire sacrée ».) Paris, A. Fayard, 1950 ; in-8, 600 p. 750 fr. fr.

Daniel-Rops. — Les Évangiles de la Vierge. Paris, Laffont, 1948 ; in-8, 262 p., 330 fr. fr.

Faisant suite à l'*Histoire sainte* et à *Jésus en son Temps*, l'Église des Apôtres et des Martyrs est un excellent travail de vulgarisation de l'histoire de l'Église naissante, des Apôtres à l'apogée de l'époque constantinienne. A la fin de l'ouvrage un tableau chronologique et une abondante bibliographie judicieusement choisie.

Conçus pour illustrer le livre de D.-R., les Gestes et Textes des Apôtres sont une traduction nouvelle des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse ; on y appréciera les tables chronologiques, doctrinales et liturgiques et les références patristiques ; présentation typographique agréable, nombreuses notes dans le corps du texte.

Les Évangiles de la Vierge sont un joli livre sur les données de l'Écriture et des Apocryphes concernant la Mère de Dieu ; quarante et une gravures h.-t. sur l'iconographie de la Vierge. D. E. L.

Francois Dvornik. — Le schisme de Photius. Histoire et légende. Préface de Y. Congar, O. P. (« Unam Sanctam », 19). Paris, Éd. du Cerf, 1950 ; in-8, 662 p.

Une longue préface du directeur de l'« Unam Sanctam » explique les raisons pour lesquelles ce volume a été accepté dans cette collection. Celle-ci voulant servir au renouveau de l'ecclésiologie a été amenée par la force des choses et de la vie de l'Église actuelle, à entrer dans l'œcuménisme catholique ; ce mouvement exerce une aimantation dans tous les domaines religieux.

Le livre du professeur Dvornik a une valeur de vérité œcuménique très grande. Il constitue une réelle contribution unioniste tant à titre d'information, premier acte de ce travail, qu'à celui de réparation, d'amende et de réforme de l'opinion publique. Pour le contenu, nous pouvons renvoyer à notre compte rendu de l'édition anglaise (*Irénikon*, XXII (1949), p. 433 et sv.). Quelques erreurs signalées ont été corrigées, mais d'autres sont restées dans le texte français (original), p. ex. la légende de l'épiscopat de Nicolas Cabasilas, resté simple laïc. A la p. 644, on nous avertit que l'*Index* des noms propres ne donne que ceux « cités dans le texte ». Toutefois on y trouve aussi des noms qui ne figurent que dans les notes. Par ce fait-là, l'index du texte anglais est bien plus riche. On aurait bien fait de contrôler l'*Index* français sur l'*Index* anglais : ainsi on aurait évité quelques méprises, p. ex. « Andron, K. Dimitrakopoulos, 577 » et « Demetrakopoulos, 636 » qui sont le même auteur. Andronikos K. Dimitrakopoulos : « Psimathia » p. 343 et p. 654, au lieu de Psamathia. On pourrait souhaiter aussi que la transcription des noms grecs et des noms et des textes russes fût un peu plus adaptée au français ; parfois il devient vraiment difficile de les reconstituer D. I. D.

Métropolite Séraphim. — Die Ostkirche. Stuttgart, Speman, 1950 ; in-12, 339 p. 13 illustr.

L'auteur de cet ouvrage qui était le chef de l'Église russe en Europe centrale est décédé en 1950. L'Église orientale qu'il apprend à connaître est l'Église russe orthodoxe quoique dans l'esquisse historique il remonte au Christ et qu'il consacre quelques pages aux autres Églises orientales séparées de Rome. — Les deux parties principales traitent de la doctrine et ensuite de la vie religieuse de l'Orthodoxie. Dans la première partie il expose la doctrine traditionnelle (remarquons cependant que la Hiérarchie est comme le sacrement qui contient les autres). — La vie religieuse chrétienne est la vie dans l'Église (et ici nous trouvons un exposé succinct historique et descriptif de cette vie dans l'Église) d'après la doctrine des Startsi (dont les plus récents sont Théophane le Reclus, et les trois solitaires d'Optimo : Léonide, Macaire et Ambroise). — L'exposé est didactique et adapté à la mentalité intellectuelle et systématisante de l'Occident. D. Th. B.

Archimandrite Dionissios. — Russische Orthodoxie. Amsterdam, Ten Have, 1947 ; in-8, 172 p. 4.90 fl.

Le recteur de la communauté orthodoxe de Hollande initie ses ouailles néerlandaises (il y aurait des protestants qui se seraient joints à cette communauté) à la piété orthodoxe. Il prend comme point le départ la liturgie qui est le centre de la vie chrétienne, explique le rôle des icones, la place éminente de la Mère de Dieu et des Saints, qui forment, avec les fidèles, l'Église, distributrice de la grâce dans les sacrements : cet ensemble culmine dans le mystère de Pâques. D. Th. B.

Horton Davies. — The Worship of the English Puritans. Londres, Dacre Press, 1948 ; in-8, XII-304 p., 25/—.

J. Ernest Rattenbury. — The Eucharistic Hymns of John and Charles Wesley. Londres, Epworth Press, 1948 ; in-8, X-254 p., 15/—.

Un étrange monde d'hommes très dévots, parfois très savants, mais d'une extraordinaire étroitesse d'esprit, fruit d'une effroyable étroitesse théologique. Et malgré cela on est bien obligé de rendre à ces insupportables « Puritains » le tribut d'un profond respect. Cette étude, dont chaque page est du plus vif intérêt, passe en revue les innombrables répercussions sur le culte réformé qu'a eues en Angleterre le principe rigide et totalitaire : « rien qui ne soit contenu expressément dans la Parole écrite de Dieu ». Tout le reste est exclu, que ce soit le *Gloria Patri*, l'alliance en mariage, jusqu'à une cérémonie religieuse pour l'enterrement du croyant défunt. Nous sommes à l'extrême opposé de la mentalité qui voit dans la coupe des ornements sacrés employés dans « mon église » paroissiale une institution apostolique. Il est bon pour l'œcuméniste de se rappeler l'existence encore aujourd'hui de ces deux mentalités. Nous sommes heureux de présenter une aussi excellente initiation à la compréhension d'une de ces attitudes. En terminant disons un sincère merci à la *Dacre Press* dont la disparition est une calamité pour la science théologique anglaise.

Les frères Wesley représentent un monde protestant très différent de celui étudié dans le livre précédent. Les deux frères sont originaires d'un milieu anglican « high church » du XVIIIe s. Un des mérites de l'A. est d'avoir insisté sur la nécessité de comprendre le terme de « high church » comme il se comprenait au XVIIIe s., avant le mouvement d'Oxford. Ici nous sommes loin de l'étroitesse puritaine. Les Wesley avaient une conception très haute des sacrements, des notions précises et développées sur la Cène, le sacrifice, l'oblation, même le sacerdoce, le tout basé sur la doctrine centrale de la Rédemption et notre réconciliation avec Dieu en Jésus-Christ. L'expression de cette doctrine nous choque un peu aujourd'hui, mais Bossuet n'aurait sans doute pas désapprouvé les termes de Wesley. Un point important que souligne l'A. c'est que toute l'œuvre évangélisatrice de Wesley trouvait sa source et son inspiration dans la Sainte Cène, et c'est à celle-ci célébrée dans l'église paroissiale que Wesley voulait ramener ses convertis. L'évolution s'est engagée sur d'autres voies, mais les méthodistes d'aujourd'hui semblent conscients de la perte qu'ils ont consentie... Nous oublions presque de dire tout l'intérêt des cantiques de Wesley en eux-mêmes, et de relever la maîtrise parfaite avec laquelle le Dr. R. expose un sujet qui réserve certainement pas mal de surprises pour l'œcuméniste catholique qui aura la chance de le lire. D. G. B.

Jan K. Vyskocil. — Arnost z Pardubic a Jeho Doba. — Prague, Nakla datelstvi Vysehrad, 1947 ; in-8, 680 p., 6 pl. hors-texte.

Voici une monographie très ample concernant le premier archevêque de Prague, un des plus dignes successeurs de saint Adalbert, Ernest de Pardubitz (1297-1364). L'A. a employé un matériel très abondant. Cependant on a souvent l'impression que l'édition a été faite d'une manière un peu trop hâtive ; le style boîteux des phrases et le très grand nombre de fautes de grammaire, surtout dans la première partie, l'indiquent suffisamment. En ce qui concerne les matériaux utilisés, un peu plus de synthèse eut souvent été utile, et bienvenue du lecteur. Il n'est reste pas moins que cette monographie, qui ne fait grâce de rien, rendra de grands services à ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse des pays slaves.

D. M. v. d. H.

Marcel Richard. — Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits grecs. (Publications de l'Institut de Rech. et d'Hist. des Textes, I), Paris, Centre de Docum. du C. N. R. S., 1948 ; in-8, 130 p.

Pour épargner aux érudits de longues recherches que chacun devrait renouveler pour son compte, l'I. R. H. T. rassemble tous les renseignements positifs favorisant l'accès aux sources manuscrites, et leurs reproductions. Par le présent Elenchus, le directeur de la section grecque apporte en ce sens, une contribution importante, qui permet de conduire avec plus d'aisance et de sécurité une enquête à travers les sources. Le manuel, qui vise à être pratique, ne rappelle plus les inventaires dépassés. L'information s'arrête là ou les détenteurs de manuscrits eux-mêmes se taisent. Ici encore, l'Institut compte apporter l'appui de son zèle avisé.

D. M. F.

Y. Simon. — La Civilisation Américaine. (Coll. Questions Disputées). Paris, Desclée De Brouwer, 1950 ; in-12, 270 p.

Félix Klein. — Une hérésie Fantôme : l'Américanisme. Paris, Plon, 1949 ; in-12, 447 p.

Dans un petit livre, qui vaut une encyclopédie, Y. Simon a réuni dix études — écrites, une excepté, par des auteurs américains — sur les aspects essentiels de la vie aux État-Unis : vue de cette nation par l'intérieur. On a accentué pour chacun des sujets traités la part de la Religion, de la morale et du social. Quelques paragraphes (pp. 236-7) sur la collaboration entre protestants, catholiques et juifs ; rien sur la naissance des grands mouvements œcuméniques, rien sur les missions américaines : ceci pour la situation religieuse. Un aspect absolument passé sous silence : les délassements (spectacles, sports, clubs, voyages...) sans lesquels les États-Unis sont inimaginables

L'abbé F. Klein fut mêlé de près à la publication de la *Vie du Père Hecker* ; cet ouvrage fut à l'origine des polémiques qui aboutirent à la condamnation de l'Américanisme. C'est un des événements passionnants de la vie si remplie de l'auteur et dont ce récit forme le IVe volume. Ce

témoignage devait être retenu. On y trouvera groupés nombre de documents oubliés ou peu connus.

D. Th. Bt.

Helen Miller Davis. — Constitutions, Electoral laws, Treaties of States in the Near and Middle East. Durham, N. C. Duke University Press, 1947 ; in-8, XIX-447 p.

Il s'agit, comme le titre le suggère, d'un recueil des documents politiques et des instruments diplomatiques qui, dans ce siècle, ont donné le statut sous lequel vivent les pays du Proche et du Moyen-Orient. L'A., qui est particulièrement versée dans les affaires d'Orient, prend comme point de départ la première guerre mondiale ; elle arrête son inventaire à l'année 1945. Ouvrage extrêmement utile à qui veut connaître la situation légale et les tendances profondes de ces pays. De-ci de-là des notes explicatives situent un document. Nous souhaitons que dans une édition subséquente l'A. introduise chacun des documents par un court aperçu historique : raisons de tel traité, faits, changements de régime qui ont provoqué tel acte... etc. Le point de vue religieux n'est pas étranger aux actes civils de la vie publique en Orient ; à cet égard, on trouvera aussi quelques indications dans ce volume.

D. Th. Bt.

Alfred Philippson. — Das Klima Griechenlands. Bonn, Dümmler, 1948 ; in-12, 240 p., 6 cartes.

Le livre que nous avons ici sous la main est une étude scientifique et méthodique du climat de la Grèce, de tous les facteurs qui influent sur ce climat, de tous les éléments qui le composent et de ses effets sur les hommes, la végétation et en un mot toute la vie de la Grèce. Sur la base d'observations précises, météorologiques et autres, l'A. a su établir des vues d'ensemble qui ne manquent pas d'intérêt même pour le lecteur général qui s'intéresse à la Grèce soit antique soit moderne.

D. G. B.

A. Rossi. — Deux ans d'Alliance Germano-Soviétique. Paris, Arthème Fayard, 1949 ; in-12 ; 224 p.

Documents sur l'origine et l'évolution des relations germano-soviétiques d'août 1939 à juin 1941 ; narration des événements qui marquèrent un rapprochement et plus tard une rupture entre ces deux gouvernements.

D. T. B.

Maurice Vloberg. — L'Eucharistie dans l'art. Grenoble, Arthaud, 1946 ; 2 vol. in-8, 316 p. nombr. photograv. dans le texte et pll. en coul. h.-t.

L'A. étudie chacun des aspects de l'Eucharistie, depuis les préfigurations de l'Ancien Testament jusqu'aux miracles eucharistiques. Cette manière de présenter le sujet offre de nombreux avantages tant pour faire

apparaître le développement des thèmes iconographiques que pour l'histoire des institutions ; les monuments d'Art sont des documents. Dans divers chapitres l'A. a dû pousser son étude dans le domaine oriental ; c'est fait avec exactitude et prouve une connaissance réelle de la liturgie et de l'iconographie orientales. Deux beaux volumes, ornés de nombreuses photogravures et enrichis de notes bibliographiques fort utiles. Un ensemble dont il faut féliciter l'auteur et l'éditeur. D. Th. Bt.

Les Abbayes de France au Moyen Age et en 1947, par un moine bénédictin. Préface de Marcel Aubert. Paris, Durassié, 1947 ; in-4, 270 p.

Cet ouvrage a été publié pour illustrer le XIVe centenaire de la mort de saint Benoît, patriarche des moines d'Occident (547-1947). Il est composé d'une liste complète de tous les centres monastiques de la France, tant dans le passé que de nos jours. Le tout est disposé par départements, et chaque monastère est signalé par une notice de quelques lignes. Quelques explications sur la signification du terme « Abbaye », et sur l'architecture monastique. Les nombreuses cartes et les illustrations photographiques sont la richesse de ce volume, qui est une véritable œuvre d'art.

D. M. v. d. H.

Louise Lefrançois Pillion. — Maîtres d'Œuvre et Tailleurs de pierre des Cathédrales. Paris, Laffont, 1949 ; in-12, 264 p ; 24 ill.

Madame Lefrançois Pillion aime passionnément les cathédrales françaises ; elle se résigne après beaucoup d'autres à ne pas résoudre les problèmes que soulèvent ces audacieux édifices ; mais elle fait admirer, comprendre et aimer ces œuvres admirables, produit de la foi d'une époque. Images d'histoire, témoignages permanents d'un état d'âme, les cathédrales de France révèlent aussi la science des architectes médiévaux. Les analyses, les croquis, les coupes et les plans que fournit l'auteur nous font apprécier la solidité des principes scientifiques de ces architectes modestes et fervents. D. Th. Bt.

Martin Hürlimann. — Cathédrales anglaises. Zürich, Atlantis, 1948 ; in-4, 50 p., 166 pl. h.-t., Plans et gravures.

Herbert Felton and John Harvey. — The English Cathedrals. Londres, Batsford, 1950 ; in-8, X-100 p., 175 photogravures.

Ernest H. Roberts. — Notes on the medieval monasteries and ministers of England and Wales. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, XIII-160 p., nomb. photogravures h.-t.

G. H. Cook. — English Cathedrals. Series. IV volumes, in-4 de 64 pp. de texte et de 33 ppl. h.-t. Londres, Phœnix House, 1949 ; Portrait of : Canterbury Cathedral, Durham, Lincoln et Salisbury.

De ces quatre ouvrages sur l'architecture religieuse anglaise, il faut dire tout d'abord comment chacun d'eux possède une valeur propre et

combien ces différents auteurs sont compétents en leur matière. M. Hürlimann nous offre un splendide *album* de photos toutes en pleine page. Ces documents donnent une vue, je dirais intérieure de l'architecture des cathédrales anglaises, laissant découvrir les formules suivies par leurs architectes. C'est un recueil à posséder. Les commentaires sont brefs et historiquement fondés. Herbert Felton et John Harvey nous livrent également de belles photos, fruit d'une recherche dans la perfection technique. Ici le commentaire suit un plan chronologique ; tout naturellement, les chapitres se suivent dans cet ordre : Cathédrales de style normand, les cathédrales anglaises primitives, les cathédrales de style orné, de style perpendiculaire, de la Renaissance. Comme ces monuments comportent des parties de diverses époques, tout au long du volume ils reparaissent, à plusieurs reprises. C'est l'*histoire* de l'architecture des cathédrales qui défile devant nos yeux, dans un beau mouvement. Et Ernest H. Roberts, lorsqu'il dresse un *inventaire* de tous les monastères et moutiers d'Angleterre et du Pays de Galles, cite encore telle et telle cathédrale d'origine monastique. L'A. note même les restes, les sites de monuments disparus. Les notes sont succinctes, un peu trop peut-être et comportent peu de dates. Les illustrations offrent des aspects moins souvent utilisés, dans l'illustration d'ouvrages similaires. G. H. Cook publie une série d'excellentes *monographies* qui comprendra les plus importantes cathédrales d'Angleterre. Les quatre volumes parus (de beaux albums reliés et illustrés de splendides planches) donnent pleine satisfaction au lecteur. Un grand plan ouvre le volume. Le texte est suffisamment développé pour fournir ample connaissance de l'édifice. Au cours de l'exposé, l'A. note les raisons historiques ou cultuelles des particularités architecturales ou ornementales, tels faits propres à frapper l'imagination. Cet ensemble d'éléments forme une histoire vivante de chaque monument. Nous avons mis en italiques le mot qui caractérise chacune de ces œuvres. Elles se complètent les unes les autres ; toutes veulent montrer combien l'Angleterre peut être fière de ses Cathédrales.

D. Th. Bt.

Marius Schneider. — El Origen musical de los animales symbolos en la mitologia y la escultura antiguas. Barcelona, C. S. I. C., 1946 ; in-8, XIII-472 pp. fig. tableaux, cartes et musique.

Cet ouvrage touche à de grands problèmes de la symbolique dans l'expression de la pensée humaine par l'art figuré (il s'agit ici de sculptures espagnoles qui témoignent d'influences asiatiques : Ripoll, San Cugat del Vallés, Gerona, Léon... etc.), lequel exprimerait l'échelle musicale, laquelle, à son tour, serait une transposition du rythme cosmique. L'A. nous déclare dès l'abord : « Les très anciennes idées exposées dans ce livre seront comprises en vérité ou seulement « expliquées » suivant la conception qu'a le lecteur de la notion de « symbole ». Si on l'accepte comme une réalité, la voie reste libre ; si l'on prend le sens contraire, la vraie compréhension de ces idées demeurera toujours superficielle. Le symbole est la manifes-

tation idéologique du rythme mystique de la création et le degré de véracité attribué au symbole est l'expression du respect que l'homme est capable d'attribuer à ce rythme mystique ». (Préface, p. VII). Si l'on feuillette distraitement cet ouvrage, on sourira. L'A. appuye ses idées sur des constatations faites par lui-même chez des hommes primitifs de divers continents, et qui vivent encore de ces idées. Civilisations primitives, cultures de l'Extrême-Orient, connaissances musicales, Religions diverses, archéologie de toutes les époques... l'A. a amassé une somme de documents qui force le respect. Nous ne prétendons pas juger pareil ouvrage. Nous pouvons toutefois attirer l'attention sur sa valeur, son importance à nombre de points de vue. D. Th. Bt.

Henri Potiron. — Les modes grecs antiques. Desclée, Tournai, 1950, in-8, 85 p., 60 f.

Petit manuel des anciennes modalités helléniques qui se distingue par sa probité à ne pas dépasser les conclusions permises par les sources. Malgré le peu d'appareil technique, l'exposé est précis et dissipe d'importants contre-sens des auteurs. Le mode dorien est fort bien rendu. Les dernières pages rappellent l'héritage antique dans le chant grégorien. D. M. F.

Egon Wellesz. — A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxford, Clarendon Press, 1949, in-8, XIV-358 p., 6 pl. 42 s.

Id. — Eastern Elements in Western Chant. Studies in the early History of ecclesiastical Music. (Monumenta Musicae Byzantinae, Subsidia, vol. II, N° 1 Amer. Ser.), Oxford, Univ. Press ; Boston, Byz. Inst, 1947 ; in-8, XVI-212 p., XI pl.,

Carsten Höeg et Günther Zuntz. — Prophetologium. (M. M. B., Lectionaria, vol. I), Copenhague, Munksgaard, fasc. 1, Lectiones Nativitatis et Epiphaniae, 1939, 96 p. ; fasc. 2, lect. hebdomadarum 1ae et 2ae Quadragesimae, 1940, p. 97-192, 14 cour. dan. chacun.

H. J. W. Tillyard. — The Hymns of the Octoechus. (M. M. B., Transcripta, vol. II), ibid., Part. I, 1940 ; XXIV-192 p. 16 cour. dan. ; Part II, (mêm coll., vol. V) 1949 ; XX-216 p., 18 c. d.

Dernière venue, l'*Histoire de la Musique byzantine* de M. Wellesz se place d'emblée en tête de toute documentation sur la question. Avec elle, nous disposons d'une synthèse, à la fois assez ample et précise. Une première série de chapitres plongent dans le lointain passé des cultures orientales pour en retenir les quelques vestiges garantis, d'une influence certaine sur le chant chrétien. L'A. situe ensuite la place du chant dans le cérémonial impérial et l'Office divin. Puis il montre combien le répertoire liturgique s'est fait l'écho de l'actualité théologique orthodoxe de l'Église d'Orient. Il analyse les principales formes hymnographiques (tropaire, kontakion et canon) et s'attarde avec complaisance aux problèmes paléographiques, où il se sent au large, et termine par un aperçu original sur

la structure esthétique des mélodies, avec appendices à l'appui. On ne trouvera pas dans cet ouvrage, d'histoire analytique de la littérature hymnographique, car l'angle d'observation est musical et structurel. Le répertoire musical et le système modal contemporains ne sont pas non plus considérés, l'objet de l'histoire s'arrêtant hier plutôt qu'aujourd'hui. Nos lecteurs se souviennent de l'exposé des modes qui leur fut donné et pourront ansi compléter sur ce point la bibliographie de l'A. (cf. Dom Michel Schwartz, *Le chant ecclésiastique byzantin de nos jours*, Irén. t. 10, 1933, p. 225-242, 335-352 ; t. 11, 1934, p. 168-195). On saura gré à l'éminent professeur d'avoir fourni ce vaste exposé d'ensemble après une longue suite de travaux de moindre extension.

Les *Eastern Elements* ne prétendent nullement épuiser le sujet, mais y pénètrent profondément par le nombre de points de contact relevés et de perspectives ouvertes. L'hypothèse syrienne s'en trouve renforcée. Les traditions bénéventine, ravénate et ambrosienne offrent un terrain fécond de recherches. Des monographies développées sont réservées à des pièces privilégiées, telles que le tropaire du Vendredi-Saint *Ὅτε τῷ σταυρῷ, quando in cruce*, l'hirmos de Pâques, l'alleluia *Dies sanctificatus*, (abordé déjà par dom Grou), les antiennes du type *Hodie*. Les réflexions sur l'origine des séquences et sur l'alleluia pré-grégorien sont assez neuves. De nombreuses transcriptions, graphiques et fac-similés rendent l'exposé intuitif et attrayant. Voici un genre qu'il y a lieu de cultiver si l'on pousse la recherche a travers tout le matériel connu.

L'on ne trouvait jusqu'à présent les lectures de l'A. T. que dans les Ménées et les Triodes à la date des fêtes ; le Saint Synode de Moscou les a, le premier, publiées groupées en 1887 seulement. Les liturgistes seront ravis de ce que l'édition princeps du *Prophétologe* grec soit garnie à la fois de notes et de rubriques. Ainsi peut-on plus aisément suivre l'évolution des usages, p. ex. le vieux type d'antiphones de vêpres, les prokeimena, etc. Les neumes, en notation ecphonétique, suivent fidèlement un même manuscrit pour la même péricope, mais au cours de l'ouvrage plusieurs guides sont adoptés. Trois apparats soutiennent le texte, les témoins des variantes classiques mises en marge, l'apparat du texte, l'apparat des neumes. Tant que nous ne disposons que de la clef bilingue du Sinaïticus 8, se référant à la notation paléobyzantine non encore élucidée, l'interprétation du chant n'est pas encore possible, on n'entrevoit que l'esquisse du dessin mélodique sans les intervalles réels. L'édition s'en tient strictement à la tradition constantinopolitaine ; peut-on espérer qu'un appendice soit consacré aux autres traditions anciennes de langue grecque dans la mesure où l'on en est informé ?

Dans la transcription de l'*Octoïchos*, dûe au professeur Tillyard, les pièces sont groupées par catégorie de composition, et non selon la place qu'elles occupent dans l'office. Le premier recueil contient les stichères « anatoliques », alphabétiques et les graduels ; le second, les centons du Carême, les évangéliques de Léon le Sage, les anavathmi, les dogmatiques

et les hymnes à la Vierge auprès de la Croix. Les introductions situent l'origine des pièces, leur usage et les sources manuscrites. La notation complète figure en de nombreux cas typiques, l'apparat supplée dans les autres. Les principes de transcription sont conformes à ceux des volumes précédemment parus. Les éditeurs ont pleine confiance en leurs règles. Le lecteur surtout s'il est familiarisé avec le chant d'église d'aujourd'hui, sera dérouté : ces morceaux ne sont pas immédiatement chantables, dépourvus que nous sommes d'une tradition vivante directe, seule capable de transmettre l'athmosphère musicale originale. Toujours est-il que l'on se rend mieux compte aujourd'hui de la structure mélodique des hymnes anciennes, des constantes d'écriture et de facture modale. En conclusion de ces aperçus, nous estimons que le travail le plus stable que les intrépides éditeurs des M. M. B. puissent fournir, est d'intensifier la série des *Subsidia* par des études positives bien conduites, et surtout, l'édition des documents originaux. Aussi est-on heureux d'attendre prochainement dans le cadre de la collection l'édition de l'*Hirmologe* de Grottaferrata E. γ. II, annoncé déjà depuis longtemps.

D. M. F.

Giuseppe Schirò. — Stefano Italo-greco. Studio introduttivo e testi. (Innografie Italo-greci, 2), Estratto dal Boll. d. Badia Greca di Grottaferrata, N. S., vol. I, 1947 ; in-8, 120 p.

L'océan de l'hymnographie byzantine a plus effrayé que séduit les navigateurs, pourtant les plus audacieux ; l'un ne reconnaît que les rivages, l'autre échoue en rentrant au port. Aussi, applaudit-on les moines de Saint-Nil de se faire armateurs. Le prêtre sicilien de Malte s'en est pris, dans la présente étude, à un auteur comme lui de la Grande Grèce. Travail soigneux et concluant dans l'ensemble. Sur les dix morceaux publiés, signalons les plus importants, où se révèle avec évidence l'origine de l'écrivain, un canon en l'honneur de saint Grégoire le Grand, et un autre pour la saint Nicolas de Bari. Espérons voir sortir de nombreuses monographies semblables, afin d'être mieux à même de circonscrire l'œuvre de chacun.

D. M. F.

Georgios Anastasiou. — *Ἁρμονικὴ Λειτουργικὴ Ὑμνῳδία.* Greek-Byzantine Liturgical Hymnal. Philadelphie, chez l'A., 2e éd. 1945 ; in-8, XX-332 p.

Voici un recueil qui fait sa petite révolution au sein de la musique ecclésiastique grecque. Déjà la polyphonie crée de nombreux problèmes au sujet desquels l'A. a pris position, mais il a cru le moment venu d'installer l'orgue à l'église en lui imposant dès son entrée une sévère discipline. On se souvient que l'orgue est d'origine orientale, tandis que la polyphonie vocale naquit en Occident. Une synthèse peut se faire. L'hymnaire de M. Anastasiou contient deux cycles complets de réponses de la Liturgie, l'une en majeur, l'autre en mineur et l'ensemble des tons peut être orga-

nisé en fonction de l'une d'elles, de manière à varier. A travers tout le répertoire la mélodie traditionnelle est respectée ; en peu de cas, rencontre-t-on les 4 voix constantes, souvent l'on se contente de l'ison ou de la tierce parallèle. Les tons chromatiques ne se prêtent nullement à l'harmonisation classique ; force est de trier les morceaux. Les communautés grecques de la Diaspora sont influencées par l'échelle du clavier, cependant elles conserveront, selon leur degré de culture ecclésiastique leurs tonalités propres, en sorte que le lecteur de ces partitions ne se rendra pas compte qu'il est en présence véritablement d'une nouvelle musique, avec d'autres harmonies encore peu élaborées, mais qui promettent des trouvailles. Que les Grecs ne se laissent cependant pas griser par cette nouveauté, mais ne cessent pas de remettre en valeur les richesses insoupçonnées de leurs chants liturgiques monodiques. Nous pensons p. ex. à l'*Anastasimatarion* de Kalliphronos de 1868, qui est de toute beauté. D. M. F.

Edward Carpenter. — Thomas Tenison, Archbishop of Canterbury. His Life and Times. Londres, S. P. C. K., 1948; in-8, X-446 p., 30/—.

A. Tindal Hart. — The Life and Times of John Sharp, Archbishop of York. Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, 352 p., 21/—.

Robert Sencourt. — Heirs of Tradition. Tributes of a New Zealander. Londres, Carrol et Nicholson, 1949 ; in-8, 308 p., 15/—.

Deux portraits aussi complets que possible de prélats anglicans et une macédoine d'esquisses biographiques. Tenison et Sharp étaient contemporains. Rejetons de familles cléricales, gradués des universités, c'est à Londres qu'ils se rencontrent comme curés de deux des plus grandes paroisses de la ville. Ils passent les années mouvementées qui se succèdent depuis la Restauration, à travers la politique catholicisante de Jacques II à laquelle tous deux s'opposent farouchement, jusqu'à l'avènement des Hanovériens dont le premier est couronné par Tenison, période d'intérêt capital pour l'histoire religieuse d'Angleterre. Quoique Sharp soit un High Churchman convaincu et Tenison nettement « protestant », ils sont tous les deux des anglicans, hostiles — parfois violemment — à la menace papiste, conciliants pour les non-conformistes. Les deux volumes, extrêmement bien faits, documentés, objectifs, écrits avec élégance, édités avec soin jusque dans les détails, seront une aide précieuse pour l'étude de l'histoire anglaise de 1670-1720. — M. Sencourt est un Néo-Zélandais traditionaliste et catholique (?), admirateur des grands noms et des personnages haut-placés. Il nous donne ici vingt portraits rapides mais, pour autant que nous avons pu en juger, véridiques de personnes de ces catégories qu'il a rencontrées. Il y a plusieurs ecclésiastiques, catholiques et anglicans, et des lignes intéressantes sur l'œuvre unioniste accomplie par le cardinal Mercier — l'A. parle d'Amay qu'il a visité. Les coquilles dans les mots et les noms étrangers ne manquent pas. Le livre est muni d'une magnifique galerie de portraits imposants. D. G. B.

RELATION

Jean-Louis Leuba. — L'Institution et l'Événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950 ; in-8, 141 p.

Cette importante étude exégétique du pasteur de l'Église réformée française de Bâle tire son origine d'une préoccupation nettement œcuménique. Elle concerne la fameuse, voire mystérieuse opposition entre les positions « catholique » (continuité de l'Église « institutionnelle ») et protestante (initiatives libres, toujours « verticales » de Dieu, sans « dépôt » continu dans l'histoire). L'A y voit l'expression de deux modes de l'œuvre de Dieu, dont il essaie de donner les grandes perspectives bibliques et de montrer la différence et l'unité. Il réussit, de fait, à nous en montrer d'une façon pénétrante et neuve la différence aussi bien que la corrélation, bien que sa démonstration de leur unité nous paraisse être insuffisante. Les trois parties du livre exposent avec une symétrie séduisante comment les deux aspects *Institution* et *Événement* sont réalisés dans la personne du Christ, dans le collège des Apôtres et dans l'existence de l'Église naissante. Le dualisme christologique, l'A. le voit exprimé dans les différents titres de Jésus, désignant d'une part sa continuité historique naturelle, nationale et dynastique : le Fils de David, et de l'autre son élection comme Fils de l'homme, en vertu de l'action souveraine, personnelle de Dieu (verticalité des interventions divines, culminant dans la résurrection, et d'autre part horizontalité d'une tradition charnelle, historique). C'est la différence entre le *Christos*, et le *Kyrios*, à laquelle correspond la différence entre l'Église-institution eschatologique, visiblement existante, détentrice de l'Esprit, et la communauté eschatologique, constituée sans cesse à nouveau par les interventions de l'Esprit et révélée seulement à la Parousie. L'Ancien cadre institutionnel du peuple de Dieu n'est pas aboli, mais confirmé par dépassement, par où se manifeste l'unité de la Révélation biblique, unité de l'institution christologique et de l'événement « kyriologique » dans l'unité du Christ. Les deux termes de cette dualité sont à tenir intacts, sans synthèse arbitraire et sans jugement de valeur, c'est-à-dire sans les subordonner l'un à l'autre : Jésus, lui, est à la fois le fils et le Seigneur de David. Quant au dualisme apostolique, l'apostolat institutionnel des Douze et l'apostolat spirituel de Paul sont tous deux authentiquement primitifs (l'opinion de Goguel est refutée, selon laquelle il y aurait eu un passage de l'apostolat-charisme à l'apostolat-institution). L'Esprit est communiqué de deux manières à l'Église : comme don unique, « une fois pour toutes », et par des envois sans cesse renouvelés et soudains. Dans le dualisme ecclésiologique (3e partie), l'A. distingue entre l'Église institutionnelle du judéo-christianisme et l'Église spirituelle du pagano-christianisme. Et il y critique, à la suite de Harnack de Holl, la conception de Rudolf Sohm d'une Église uniquement « charismatique »,

spirituelle, sans structure ecclésiastique d'organisation. Comme dans la christologie les deux termes sont aussi ici à tenir dans leur unité antinomique, sans synthèse et sans subordination. Avec une réelle satisfaction, nous constatons que l'A. ne veut pas entendre parler d'une certaine dévalorisation de l'apostolat des Douze dans les expressions que Paul leur applique *Gal.* 2, 1-10. Cette espèce de « galatisme » lui semble être loin des paroles de l'Apôtre. Avec Kittel il ne voit pas dans les termes δοκοῦντες une ironie : « pourquoi Paul aurait-il ironisé à propos des apôtres de Jérusalem au moment où il racontait qu'ils avaient reconnu son apostolat ? » (p. 75). Philologiquement d'ailleurs cette interprétation ne se justifie pas non plus. Ce qui cependant ne nous paraît pas vraisemblable dans la thèse de M. Leuba, c'est la pure juxtaposition des deux apostolats, qui, il est vrai, selon lui se reconnaissent réciproquement, mais y apparaissent sans aucun rapport organique de fonctionnement. Il est curieux de constater que parmi les textes cités à travers ce livre ne figure nulle part *Act.* 9, 26-28, où pourtant apparaît avec tant d'évidence l'insertion sociologique de Paul - charismatique dans l'Église - « institution ». A cet endroit on voit clairement que c'est l'apostolat-institution qui, au début même de la carrière de Paul, rend l'apostolat-événement acceptable et *efficace.* — Cette pure juxtaposition a encore un autre sérieux inconvénient : l'Institution y est considérée comme possédant l'Esprit-Saint « une fois pour toutes », tandis que dans l'Événement, l'Esprit est toujours à nouveau agissant, par interventions soudaines. Peut-on faire cette séparation, comme par ex. cela est fait d'une façon particulièrement crue à la p. 62 *supra* ? Nous ne croyons pas que le Nouveau Testament y autorise. C'est du reste trop évident à des exemples d'un Pierre ou Jean qui furent aussi des charismatiques, sujets d'« événements ». Certes, Paul a une fonction propre et on peut admettre que celle-ci constitue comme une catégorie durable *sui generis* dans la structure de l'Église. C'est ce qu'il faudrait mettre davantage en lumière et l'étude du pasteur Leuba y pourrait être d'un grand secours. Telle quelle, elle ne permet pas encore de conclure du « dualisme ecclésiastique fondamental » de l'Église apostolique au dualisme analogue dans l'Église postcanonique. Il nous semble que l'exégèse de l'A. est ici dans une certaine mesure viciée par le fait qu'il conclut plutôt à partir d'une *certaine* conception (protestante) de l'Église postcanonique à un *certain* dualisme ecclésiastique fondamental qui selon lui serait néotestamentaire. Évidemment, en exégèse ce danger existe des deux côtés. C'est pourquoi nous espérons que ce livre stimulera une sérieuse discussion pour laquelle le terrain a été déblayé et, pour laquelle a été créée une atmosphère de clarté et de sérénité, qui ne sera pas sans grand profit pour la cause de l'Union.

D. T. STROTMANN.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. (*Imprimé en Belgique*)